Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1901_6_3-4

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. **W. FELL** IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. **J. FELTEN** IN BONN, PROF. DR. **G. HOBERG** IN FREIBURG I. B., PROF. DR. **N. PETERS** IN PADERBORN, PROF. DR. **A. SCHÄFER** IN BRESLAU, PROF. DR. **P. VETTER** IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

VI. BAND, 3. UND 4. HEFT:

DIE GRIECHISCHEN DANIELZUSÄTZE

UND IHRE KANONISCHE GELTUNG.

VON

DR. THEOL. **CASPAR JULIUS,**

STIFTSVIKAR AN DER ST. KAJETANSHOFKIRCHE IN MÜNCHEN.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1901.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Von der Unterzeichneten ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani

Opera omnia.

In unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum Sacri Ordinis Cartusiensis favente Pont. Max. Leone XIII.

(Monstrolii, Typis Cartusiae S. M. de Pratis.)

46 Bände. 4°. Preis pro Band *Fr.* 15. Preis des Einbandes (Rück- und Eckleder, mit Goldtitel) *Fr.* 4 pro Band.

Wir übernahmen den Debit dieser von der Druckerei der Kartause Notre Dame des Prés unternommenen Neu-Ausgabe der Werke des Kartäusers Dionys von Rickel (1402—1471). 14 Bände sind bereits erschienen, jedes Jahr sollen weitere 3 Bände zur Ausgabe gelangen. Bestellung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes, da einzelne Bände nicht abgegeben werden können. Prospekt mit Druckprobe ist durch jede Buchhandlung erhältlich.

In den „Stimmen aus Maria-Laach" 1896, 10. Heft schreibt P. O. Pfülf S. J. über den Verfasser u. a.: „Dionysius ist ein letzter glänzender Repräsentant des vorreformatorischen, oder wenn man lieber will, des spätmittelalterlichen deutschen Katholicismus. Die gewöhnliche Geistesschule des damaligen katholischen Gelehrten, die alte scholastische Bildung, hat er regelrecht durchgemacht, an Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura und Halensis unter den scholastischen Lehrern der Kölner Universität sich gebildet. . . . Das Wissen und die Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters finden sich in ihm vereint. An ihm, dem angestaunten, weithin gepriesenen und verehrten Geisteslehrer des 15. Jahrhunderts, kann man die Probe machen auf die ‚Veräufserlichung des kirchlichen Lebens', die ‚Vernachläfsigung der Bibel', die ‚Entartung des Heiligenkultus', wie man so gern der mittelalterlichen Kirche solches andichtet. . . .

So ist es denn als ein wahres Ereignifs zu begrüfsen und ein glückliches Wahrzeichen neu erblühten kirchlichen Geistes und katholischer Glaubenskraft, dafs unter besonderer Ermutigung von seiten des regierenden Papstes eine neue, vollständig den heutigen Anforderungen entsprechende Gesamtausgabe des Dionysius ans Licht treten kann, von gelehrten Mönchen seines Ordens besorgt und in der Druckerei der Kartause Notre-Dame des Prés aufs prächtigste gedruckt."

Freiburg i. Br., im April 1901.

Herdersche Verlagshandlung.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. **W. FELL** in Münster i. W., Prof. Dr. **J. FELTEN** in Bonn,
Prof. Dr. **G. HOBERG** in Freiburg i. B., Prof. Dr. **N. PETERS** in Paderborn.
Prof. Dr. **A. SCHÄFER** in Breslau, Prof. Dr. **P. VETTER** in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. **O. BARDENHEWER** in München.

SECHSTER BAND.

DRITTES UND VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO

DIE

GRIECHISCHEN DANIELZUSÄTZE

UND IHRE

KANONISCHE GELTUNG.

VON

Dr. Theol. **CASPAR JULIUS,**
STIFTSVIKAR AN DER ST. KAJETANSHOFKIRCHE IN MÜNCHEN.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 18. Martii 1901.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Auf Anregung Herrn Prof. Dr. O. Bardenhewers unternahm ich vor mehreren Jahren die Bearbeitung der griechischen Danielzusätze nach dem Vorbild von J. Langens Studie: „Die deuterocanonischen Stücke des Buches Esther" (Freiburg i. Br. 1862). Bei der Fülle des Stoffes begann jedoch die Arbeit einen solchen Umfang anzunehmen, dafs ich mich entschlofs, vorerst nur die Kanonicität genannter Zusätze zu behandeln, das gesammelte sprachliche und geschichtliche Material aber für eine besondere Abhandlung zurückzulegen. Nachdem seit einem Jahrzehnt durch die Arbeiten eines Loisy, Wildeboer, Buhl, Schürer u. a. die Erforschung der Geschichte des alttestamentlichen Schriftkanons nicht wenig war gefördert worden, hielt ich eine derartige Spezialuntersuchung nicht für unangezeigt; diese aber mufste ich im — wenngleich schmäleren — Rahmen der allgemeinen Kanongeschichte bieten, da nur so die einzelnen Zeugnisse das rechte und volle Licht empfangen.

Ende Oktober 1898, unmittelbar vor der Übernahme einer Kaplanei an der Anima in Rom, unterbreitete ich der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität München das Manuskript unter dem Titel: „Das Ansehen der griechischen Danielzusätze in der Synagoge und vortridentinischen Kirche — Ein Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Bibelkanons." Für die alsbald erfolgte Anerkennung der Arbeit als eines genügenden Specimen eruditionis sei der Fakultät

auch hier noch ergebenster Dank gesagt. Die Lebensumstände des Verfassers tragen die Hauptschuld daran, dafs diese Inaugural-Dissertation erst im 20. Jahrhundert mit nur unwesentlichen Änderungen publiziert wird. Letztere betreffen hauptsächlich den ersten Abschnitt, der besonders im Hinblick auf die trefflichen Ausführungen A. Bludaus in diesen Studien (II. Bd., 2. u. 3. Heft) zu einer Einleitung zusammengezogen wurde, nachdem ein längeres Kapitel über „Die griechischen Danielzusätze im nachbiblischen Schrifttum der Hebräer", als in loserem Zusammenhange mit dem Thema stehend, ausgeschieden worden war (vgl. unten S. 29). Sonst wurden nur hie und da die litterarischen Erscheinungen der zwei letzten Jahre noch verwertet. Der Aufenthalt in der Ewigen Stadt bot mir willkommene Gelegenheit, die in dieser Arbeit erwähnten altrömischen Denkmäler, soweit sie überhaupt gerade zugänglich sind, im Original zu studieren. Hierbei erfreute ich mich öfters der kundigen Leitung meines damaligen Kollegen, Herrn Dr. F. Stock (Bingen), dem ich auch einige schätzbare Angaben aus der archäologischen Litteratur verdanke. Die Hauptmasse der Zeugnisse ist natürlich dem patristischen Schrifttum entnommen. Dieses citiere ich der Einheitlichkeit halber fast ausschliefslich nach Migne; wo eine nähere Bestimmung fehlt, entspricht die Series stets der Sprache des Citats. Daneben wurden nur das Wiener „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" (CSEL) und die von der Berliner Kirchenväter-Commission bislang herausgegebenen „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" benutzt. Im Mittelalter habe ich nur eine Auslese aus meiner Sammlung von Zeugen gegeben, habe aber die der Tradition widersprechenden Autoren alle zu Wort kommen lassen.

Für die gütige Aufnahme meiner Erstlingsarbeit in die Biblischen Studien spreche ich dem verdienten Herausgeber

derselben auch hier meinen verbindlichsten Dank aus. Ebenso sei den Vorständen und Beamten der Hof- und Staatsbibliothek, der Bibliotheken der Universität und des Georgianums in München sowie des Benediktinerstifts St. Stephan in Augsburg für ihr allzeit dienstfertiges Entgegenkommen geziemendster Dank gesagt. Ganz besondern Dank aber schulde ich dem hochwürdigen Stiftsbibliothekar von St. Bonifaz in München, Herrn Dr. P. Odilo Rottmanner O. S. B., der mir nicht nur in liberalster Weise die Benutzung der herrlichen Klosterbibliothek gestattete, sondern auch so manches wichtige Citat verifizieren half. Für ein paar wertvolle Zeugnisse bin ich auch Herrn Prof. Dr. C. Weyman zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Herzlichen Dank endlich meinem Kollegen, Herrn Hofstiftsvikar J. Scheuerer, für die freundliche Nachprüfung der Korrekturabzüge.

Möchte diese Studie den Anstofs zu ähnlichen Einzeluntersuchungen geben!

München, Neujahr 1901.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

Einleitung.

§ 1. Vorbemerkung 1
§ 2. Die Susanna-Geschichte — nicht ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches 4
§ 3. Das Gebet und der Lobgesang — nicht ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches . . 7
§ 4. Die Geschichte des Bel und Drachen — nicht ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches . . 13
§ 5. Die Danielzusätze — ursprüngliche Bestandteile des alexandrinischen Danielbuches 15
§ 6. Die Danielzusätze als Bestandteile des heiligen Schrifttums der Hellenisten 18
§ 7. Das Schweigen des Philo und Josephus . . . 21
§ 8. Die letzten Hellenisten 24

Erstes Kapitel.

Das kirchliche Danielbuch der ersten drei Jahrhunderte.

§ 9. Jesus und seine Sendboten 30
§ 10. Das Zeugnis eines Apostelschülers 34
§ 11. Das Zeugnis eines Apologeten und eines Polemikers des 2. Jahrhunderts 36
§ 12. Das Zeugnis der römischen und karthagischen Märtyrerkirche des 3. Jahrhunderts 38
§ 13. Die ältesten Zeugnisse der ägyptischen Kirche . . . 47
§ 14. Andere morgenländische Stimmen des 3. Jahrhunderts . 57
§ 15. Die griechischen Danielzusätze in den ältesten Denkmälern christlicher Kunst 59
§ 16. Rückblick 64

Zweites Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im Zeitalter der grofsen Väter.

Seite

§ 17. Das Zeugnis der alexandrinischen Kirche 66
§ 18. Palästinische Zeugnisse 73
§ 19. Griechische Stimmen aus Westsyrien 80
§ 20. Zeugnisse aus Kleinasien 88
§ 21. Das Danielbuch der mesopotamischen und der armenischen Kirche 93
§ 22. Die ältesten lateinischen Vertreter der morgenländischen Kanontheorie 105
§ 23. Italische Zeugnisse 121
§ 24. Gallische und spanische Zeugnisse 127
§ 25. Afrikanische Zeugnisse 130
§ 26. Die griechischen Danielzusätze in der christlichen Kunst des 4. und 5. Jahrhunderts 133
A. Die Susanna-Geschichte 133
B. Die drei Jünglinge im Feuerofen 137
C. Die Tötung des Drachen und die Speisung Daniels durch Habakuk 140
§ 27. Rückblick und Ausblick 145

Drittes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im vorkarolingischen Mittelalter.

§ 28. Lateinische Zeugen 147
§ 29. Griechische Zeugen 151

Viertes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze vom 9. bis 11. Jahrhundert.

§ 30. Lateinische Zeugen 155
§ 31. Griechische Zeugen 157

Fünftes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im 12. und 13. Jahrhundert.

§ 32. Lateinische Zeugen 159
§ 33. Orientalische Zeugen 163

Sechstes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im 14. und 15. Jahrhundert.

Seite

§ 34. Lateinische Zeugen 166
§ 35. Griechische Zeugen 169

Siebentes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze während der ersten vier Decennien des 16. Jahrhunderts.

§ 36. Stimmen aus der alten Kirche 170
§ 37. Das Verfahren der Neuerer 175
§ 38. Der Beschluſs des Tridentinums 178

Verzeichnis der Zeugen 181

Einleitung.

§ 1. Vorbemerkung.

Die ältesten Denkmäler christlichen Glaubens geben uns keinen Aufschlufs darüber, welche Erzeugnisse des altisraelitischen Schrifttums Jesus und seine Sendboten als heilige Bücher ansahen. Auf Grund der alttestamentlichen Citate im N. T. läfst sich bekanntlich kein einigermafsen vollständiges Verzeichnis der heiligen Bücher des A. T. aufstellen[1]. Kaum besseren Bescheid geben die unmittelbar nachapostolischen Glaubenszeugen vom römischen bis zum alexandrinischen Klemens; vielmehr drängt die Thatsache, dafs gerade die klassischen Zeugen[2] christlicher Überlieferung auch anerkannt apokryphe Stellen bezw. Schriften nicht nur häufig anführen, sondern sogar ausdrücklich als „Schrift" bezeichnen, zur Annahme, dafs jene Väter keinen ins einzelne festgesetzten und speziell für Christen mafsgebenden Bibelkanon von ihren Lehrern überkommen haben[3]. Diesen Schlufs bestätigt auch die andere Thatsache, dafs die, wenn nicht von einem Apostel, so doch von einem Apostelschüler[4] begründete Kirche Meso-

[1] Vgl. F. Kaulen, Einl. in die hl. Schriften A. u. N. T.s 1. Theil (4. Aufl., Freiburg i. B. 1898) § 32, S. 25.

[2] Es sei nur an den Apostelschüler und -gehilfen Klemens (Phil. 4, 3) erinnert, der in seinem Korintherbriefe 23, 3 f. und 46, 2 apokryphe Citate mit γραφή bezw. γέγραπται einführt. Vgl. überhaupt den Index locc. S. Scripturae et libror. apocr. bei F. X. Funk, Opera Patr. apost. (Tub. 1878) p. 564 sqq., sowie die Citate bei R. Cornely S. J., Introd. i. U. T. ll. ss. I (Paris. 1888), 203 sqq., und A. Loisy, Hist. du Canon de l'A. T. (Paris 1890) p. 81 ss.

[3] Vgl. Loisy l. c. p. 69 s.

[4] Siehe J. Nirschl im Katholik (Mainz) 1896, S. 209. 322 ff.

potamiens circa drei Jahrhunderte lang nur die Bestandteile der jüdisch-palästinischen Schriftsammlung in der P'schitalas[1], während die Christengemeinden der übrigen Länder von Anfang an eine Reihe anderer Bücher als göttliche Schrift verehrten.

Die Frage nach der genauen Zahl und dem näheren Umfang der alttestamentlichen Bücher konnte auch für die ersten Boten des Evangeliums[2] nur von untergeordneter Bedeutung sein, da ihr Kanon im eminenten Sinne ja das Wort des Herrn war[3]. Zwar beriefen sich die Apostel nach dem Vorgang ihres Meisters, dem sie gewifs auch einen Hauptteil ihrer Schriftkenntnis verdankten, nicht selten auf das Gesetz, die Propheten und Psalmen[4]; aber gerade diese Bücher, die sich vor allen andern zur Begründung und Beleuchtung der christlichen Wahrheit eigneten, galten seit Jahrhunderten in ganz Israel als heilige Schriften und waren — wenigstens in ihren klassischen Stellen — dem frommen Juden schon aus der Synagogenliturgie geläufig. So sahen sich denn die Herolde der frohen Botschaft im allgemeinen nicht veranlafst, zu andern Büchern[5] von vielleicht zweifel-

[1] Siehe Kaulen a. a. O. § 139, S. 125. [2] Vgl. Marc. 16, 15.

[3] Vgl. Matth. 28, 20.

[4] Vgl. Luc. 24, 44 sqq.; an dieser Stelle, wo doch „gerade von dem weissagenden und vorbildlichen Inhalt des A. T. die Rede ist" (Fr. Buhl, Kanon u. Text des A. T. [Leipzig 1891] S. 16), beliebt man ohne zwingenden Grund unter „Psalmen" die Hagiographa überhaupt zu verstehen. S. aber schon Fr. Bleek in Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 326, und J. J. P. Valeton, Christus und das A. T. (Berlin 1896) S. 31.

[5] Von den Psalmen und Daniel (9, 27) abgesehen — der übrigens Matth. 24, 15 als „Prophet" erscheint (vgl. Fl. Jos., Arch. X, 11, 17) — werden von den sogen. Kthubim in den apostolischen Schriften förmlich nur citiert das Volksbuch der Sprüche, und zwar oft, sowie das Trostbuch Job, aber nur Rom. 11, 35 (Iob 41, 2) und 1 Cor. 3, 19 (Iob 5, 13). Sprachliche und teilweise auch sachliche Anklänge finden sich allerdings mehrfach im N. T., Anklänge an die oben genannten und andere Hagiographen, selbst an die Bücher der Weisheit und Sirachs. Vgl. Bleek a. a. O. S. 331 ff. B. Pörtner, Die Autorität der deuterocanon. Bücher des A. T. (Münster i. W. 1893) S. 32 ff. E. Schürer in Prot. Realencykl. I (3. Aufl., Leipzig 1896), 625.

hafter Autorität zu greifen — kurz, die sogen. Kanonfrage war für die Apostel und deren Gehilfen, also auch für die urchristlichen Gemeinden, keine aktuelle. Diese, grofsenteils einen „Rest Jakobs“ darstellend[1], und sich wohl bewufst, dafs „die Juden mit den Aussprüchen Gottes betraut worden“ (Rom. 3, 2), adoptierten vielmehr ohne weiteres die Schriftsammlungen der Synagogen[2].

Eben dieses Verhältnis des urchristlichen A. T. zum jüdischen erheischt gebührende Berücksichtigung der Praxis der alten Synagoge, wo immer die Erhaltung und Überlieferung eines alttestamentlichen Buches in Frage kommt, zumal wenn es sich um eine Schrift handelt wie das Danielbuch, das in Ausgaben so verschiedenen Umfanges existiert. Bekanntlich finden sich im griechischen Danielbuche drei oder, wenn man will, fünf Perikopen, die im hebräisch-aramäischen fehlen, nämlich, in chronologischer Ordnung:

1. die Geschichte der Susanna (S),
2. das Gebet des Azarias mit dem Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen (GL),
3. die Geschichte des Bel und Drachen (BD).

In welchem Umfange haben nun die ältesten Christengemeinden das Danielbuch von den Synagogen übernommen? Diese Frage läfst sich erst beantworten, wenn der jüdische Bestand sowohl des palästinisch-babylonischen als auch des alexandrinisch-hellenistischen Danielbuches festgestellt ist; denn die eine wie die andere Rezension konnte in den urchristlichen Gemeinden in Gebrauch kommen.

[1] Brachte doch selbst der Heidenapostel zunächst den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ die frohe Botschaft (vgl. Act. 14, 1; 17, 4. 12; 18, 8. 19 sq.; 28, 24), so dafs im Morgen- wie im Abendlande „die Synagogen die Basis zur Erbauung von Gemeinden aus Heidenchristen bildeten“ (D. B. v. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung [4. Aufl., Regensburg 1876] S. 624). Vgl. L. Duchesne, Origines du Culte chrétien (2e éd., Paris 1898) p. 6. 11. 45.

[2] Siehe Kaulen a. a. O. § 32, S. 25.

§ 2. Die Susanna-Geschichte — nicht ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches.

Die Juden Palästinas und der Euphratländer lasen das hebräisch-aramäische Danielbuch, das seinen Platz unter den letzten K'thubim der jüdischen Bibel gefunden hat. Enthielt dieses doppelsprachige Buch auch die eben genannten Abschnitte, vor allem die S-Geschichte? An welcher Stelle aber sollte diese gestanden haben?

Unsere in Daniels Jugendjahren spielende Episode hat der hl. Hieronymus in seiner Vulgata[1] auf Dan. 12 folgen lassen. Glücklicher eröffnet sie in Theodotions[2], der altlateinischen[3], buhairischen[4], sahidischen[5] und arabischen[6] Version das Danielbuch. Letztere Stellung hält auch Neteler[7] für die ursprüngliche, indem er S als Kap. 1a und als Einleitung des ganzen Buches zu erklären sucht. Dafs aber S chronologisch nur nach Dan. 1 stehen könnte, ist längst betont worden[8]. Man sieht in der That

[1] Im Cod. Chisianus und Syro-hexaplaris (s. unten § 5) nimmt sie übrigens dieselbe Stelle ein, scheint aber doch in manchen LXX-Handschriften am Anfang des Danielbuches gestanden zu haben; vgl. Fr. Delitzsch, De Habac. proph. vita atque aet. I (Lipsiae 1844), 24 sqq. Th. Wiederholt in Theol. Quartalschr. 1869, S. 378 (?). A. Bludau, Die Alexandrin. Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massor. Text, in Bibl. Stud. II (Freiburg i. B. 1897), 2. u. 3. Heft, S. 166 f.

[2] Schon um 202 bezeugt der hl. Hippolyt von Rom (Dan.-Komm. V, 2): προεγράφη <ταύτης> τῆς βίβλου πρώτη; s. Hippolytus Werke I. Bd. (Leipzig 1897), 1. Hälfte, herausg. von G. N. Bonwetsch, S. 10. Vgl. dazu Desselben Studien z. d. Komm. Hippol. z. Buche Dan. u. Hohen Liede (Leipzig 1897) S. 2.

[3] E. Ranke, Par palimpsest. Wirceburg. (Vindob. 1871) p. 126.

[4] J. Bardelli, Daniel copto-memph. (Pis. 1849) p. 1. H. Tattam, Proph. mai. in dial. ling. Aeg. memph. s. Copt. I (Oxon. 1852), p. VIII.

[5] G. Maspero, Fragm. de la Vers. Thébaine de l'A. T., in Mém. de la Miss. Archéol. Française au Caire T. VIe, 2e fasc. (Paris 1892), p. 266 s.

[6] Waltons (Lond.) Polyglotte Bd. IV.

[7] Die Gliederung des Buches Daniels (Münster 1870) S. 23. 26.

[8] Ben. Pererii Comment. in Dan. proph. (Romae 1587) p. 2.

nicht ein, warum der Verfasser des Danielbuches gerade bei Aufnahme der S-Episode die Zeitenfolge sollte aufser acht gelassen haben; vergl. aber Dan. 1, 3 sqq. Indes ergiebt sich bei näherer Betrachtung des Textes, dafs für S auch nach Dan. 1 kein Raum ist. Dan. 1 bildet gleichsam die Einleitung des Buches; es erzählt die Ausbildung der vier jüdischen Jünglinge, die durch ihr aufserordentliches Wissen und mutiges Bekenntnis des „lebendigen Gottes" zur Verherrlichung Jahvehs unter den Heiden beitragen sollten. Darum gab ihnen Gott „Wissenschaft und Einsicht in allerlei Schrifttum und Weisheit" (Dan. 1, 17a), so dafs sie „zehnfach allen Zeichendeutern und Beschwörern Babels überlegen" waren (Dan. 1, 20). Von Daniel insbesondere wird bemerkt, dafs er sich auf allerlei „Gesichte und Träume verstand" (Dan. 1, 17b). Ganz naturgemäfs reiht sich hieran die Erzählung von des Königs Traumgesicht, durch dessen Offenbarung Daniel seine Überlegenheit nun auch praktisch bewies. Wie man da zur Herstellung eines besseren Zusammenhanges gebieterisch die Einschaltung der S-Geschichte fordern kann[1], begreife ich nicht. Auf Dan. 1, 20 darf man sich dafür nicht berufen; denn die spezifisch chaldäische Weisheit, worin Nabuchodonosor die vier Judäer insgesamt „allen Zeichendeutern und Beschwörern überlegen" fand, darf nicht mit der S 45 erzählten Geistesmitteilung identifiziert werden, kraft deren „der junge Page seinen Landsleuten einen Beweis seiner Berufung und Sendung gab". Endlich ist mit Wiederholt[2] und Vigouroux[3] hervorzuheben, dafs Daniel in S 45 als eine ganz neue, bisher unbekannte Persönlichkeit eingeführt wird, was sich mit der ursprünglichen Stellung unserer Episode nach Dan. 1 einfach nicht verträgt.

[1] J. Fabre d'Envieu, Le livre du prophète Daniel I (Paris 1888), 876 ss.

[2] A. a. O. S. 382.

[3] Mélanges Bibliques (Paris 1889) p. 474.

Somit können wir die S-Geschichte für keinen integrierenden Bestandteil des ursprünglichen Danielbuches halten[1]. Dieselbe ist entweder eine für sich bestehende Erzählung[2] oder wahrscheinlicher ein Bruchstück einer Exils-Chronik[3]. Dafs unsere Geschichte dem Danielbuch angefügt war, ehe der Alexandriner seine Übersetzung anfertigte[4], läfst sich nicht beweisen, obgleich die Möglichkeit zugegeben werden kann, dafs S in vereinzelte hebräisch-aramäische Danielexemplare Eingang gefunden habe. Allgemein ist eine solche Aufnahme jedenfalls nicht geworden; denn sonst hätten es die Ordner des offiziellen Danieltextes nicht mehr wagen dürfen, ein Kapitel von über 60 Versen zu unterdrücken, selbst nicht, wenn — wie der hl. Hippolyt und Origenes wollen[5] — die jüdischen Vorsteher sich durch unsere Episode beschämt fühlten. Überhaupt ist es eine ebenso bequeme wie unbewiesene, ja unbeweisbare Anschuldigung, dafs die späteren Juden aus einem biblischen Buche ganze Abschnitte herausgerissen haben sollen[6]. Dafs man im Gegenteile auch in Palästina sich nicht scheute, Zusätze anzu-

[1] Vgl. Pererius l. c. p. 485 (cf. p. 479). F. H. Reusch, Einl. in das A. T. (3. Aufl., Freiburg i. B. 1868) § 44, 4, S. 117 (vgl. schon die 1. Aufl. 1859). Wiederholt a. a. O. S. 382. Vigouroux l. c. Cornely l. c. II, 507. Bludau a. a. O. S. 189 f.

[2] Als selbständige Geschichte erscheint S in griechischen und besonders in syrischen Handschriften bezw. Ausgaben des Danielbuches, wenn sie eine eigene Aufschrift führt; vgl. O. F. Fritzsche, Kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokr. des A. T. I (Leipzig 1851), 112. In der P'schita lautet jene Überschrift sogar: „Buch der sel. Susanna", in der herakleischen Version: „Buch des kleinen Daniel — Geschichte Susannas". — Vgl. unten § 12, und Kaulen a. a. O. § 395.

[3] Weniger der Anfang (1) καὶ ἦν ἀνὴρ κτλ. als vielmehr die Zeitangabe (5) ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ legt dies nahe. — Für einen Auszug aus medo-persischen Königsannalen hält S schon Cornelius a Lapide. Comment. in Dan. proph. (Antv. 1664 u. oft), zu Dan. 13, 1; vgl. A. Delattre S. J., Les deux derniers chap. de Daniel, in Études Relig. etc. (Lyon-Paris) 1878, T. II, p. 147 et 155 s.

[4] Bludau a. a. O.

[5] Vgl. unten § 12 bezw. § 13.

[6] Vgl. Welte in Theol. Quartalschr. 1855, S. 84.

bringen, beweist der massoretische Text von Jeremias, Job, Prediger u. a. verglichen mit dem LXX-Text der bezüglichen Bücher.

§ 3. Das Gebet und der Lobgesang — nicht ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches.

Nachdem Daniel (Kap. 2) durch Auslegung des Traumes Nabuchodonosors den allweisen „Gott des Himmels" verherrlicht hatte, sollten seine drei Freunde, die inzwischen zu Verwaltern des Bezirks von Babel bestellt worden waren, für die Macht und Treue des „höchsten Gottes" zeugen (Kap. 3). Da sie sich nämlich standhaft weigerten, das goldene Bild anzubeten, wurden sie in den siebenfach geheizten Ofen geworfen, wobei die Vollstrecker des königlichen Urteils von den emporschlagenden Flammen getötet wurden (3, 22). Um so mehr war zu erwarten, dafs die drei Märtyrer „zu Asche gleich vergehen" würden. Statt dessen aber sah der König, der den ganzen Vorgang mit unverwandtem Blick verfolgte, jene drei Männer, die er soeben gefesselt den Flammen übergeben (v. 23), entfesselt und unversehrt in Begleitung eines vierten, der einem „Göttersohne" glich, inmitten des Feuers lustwandeln (v. 25). Ob dieses ganz unerwarteten Schauspieles fuhr Nabuchodonosor entsetzt von seinem Throne auf und frug, gleichsam an seinem Gedächtnisse irre werdend, seine Räte: „Haben wir [denn] nicht drei Männer gefesselt ins Feuer geworfen?" (v. 24.) So erzählt der aramäische Text das Martyrium der drei Freunde Daniels. In den beiden griechischen Versionen (LXX und Th) sind aber zwischen v. 23 und 24 nicht weniger als 67 Verse eingeschoben, die sich gröfstenteils auf ein Gebet, das Azarias inmitten des Feuers gesprochen, und auf einen Lobgesang verteilen, den die drei Jünglinge im Feuerofen angestimmt. Dafs diese, in augenscheinlicher Lebensgefahr, den Gott ihrer Väter anriefen und nach erfolgter Rettung ihm dankten, bedarf nicht erst des Beweises (vgl. Dan. 2, 13. 18 und 20—23). Eine andere Frage aber ist, ob diese Äufserungen israelitischer Frömmigkeit ein

ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches waren. Mit besonderem Nachdruck haben Welte[1], Knabenbauer S. J.[2] und Fabre d'Envieu[3] das anfängliche Vorhandensein des GL in Dan. 3 verteidigt. Nach ihnen soll zwischen den Versen 23 und 24 des aramäischen Textes eine Lücke klaffen[4], und insbesondere soll das Entsetzen Nabuchodonosors sowie die Gegenwart eines Engels im Feuerofen nicht begründet sein. Aus der oben gegebenen Schilderung erhellt jedoch, dafs zunächst der jähe Wechsel der Zahl und die Entfesselung den aufmerksamen König verblüffen mufsten; diese beiden Umstände werden darum schon v. 23 geflissentlich hervorgehoben: „Und jene Männer, ihrer drei (תלתהון), Sedrach, Misach und Abdenago, stürzten mitten in den brennenden Ofen, gefesselt (מכבתין)". Läge hier auf der Dreizahl kein Nachdruck, so wäre v. 23 תלתהון so entbehrlich wie v. 12 ff. und v. 19 ff.; desgleichen soll מכבתין durch seine Stellung am Ende des Satzes eine besondere Emphase erhalten. Mittels dieser beiden Ausdrücke wird also v. 24 so eng mit v. 23 verknüpft, dafs von einer „Lücke" keine Rede sein kann; durch Einschaltung von GL würde nur der bündige Zusammenhang gelockert, ohne dafs hierdurch das Entsetzen Nabuchodonosors viel begreiflicher erschiene. Aber ohne GL bleibt doch das Hinzukommen einer vierten Person rätselhaft! Selbst angenommen, das Erscheinen des Engels müfste vor v. 25 (aram.) angekündigt werden, so dürfte man zur vermeintlichen Herstellung des Zusammen-

[1] In Herbsts Einleitung II (3. Aufl.), 239, und Kirchenlex. VI (1. Aufl.), 561.

[2] Comment. in Dan. proph. (Paris. 1891) p. 52 sq.; cf. p. 113.

[3] L. c. I, 880.

[4] Eine solche entdeckten von akatholischen Exegeten J. Chr. Doederlein (Hug. Grotii Annot. in V. T. auxit etc. II [Halae 1776], 351), dann J. G. Eichhorn (Einl. in das A. T. IV [4. Aufl., Gött. 1824], 527), ferner E. F. C. Rosenmüller (Scholia in V. T. Pars X [Lips. 1832], p. 139) und neuestens W. Rothstein in E. Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I (Tüb. 1900), 173.

hanges höchstens mit Doederlein[1] und Rothstein[2] die erzählenden Verse 46—50 (LXX), wenn nicht gar blofs v. 49 beanspruchen. Indes ist eine solche Vorankündigung überflüssig; denn v. 25 (aram.) bezeichnet ja — wie wir sahen — der König selbst als nächste Ursache seines Erstaunens den Wechsel der Zahl und, im Anschlufs daran, das göttersohngleiche Aussehen der vierten Person, bezüglich deren er sogleich erfahren sollte, dafs es ein gottgesandter Engel war (vgl. v. 28 aram.). Wie dieser sein Rettungswerk vollführte (v. 49, 50 a LXX), ist für den Zusammenhang gleichgültig[3].

Übrigens spricht ein Umstand in GL selbst dafür, dafs nicht schon der Autor von Dan. 3 unsere Perikopen in den Text mitaufgenommen hat; ich meine den ebenso plötzlichen wie durchgreifenden Wechsel in der Benennung der drei Jünglinge. Während sie in der ganzen Episode, und zwar nicht nur im aramäischen Grundtext, sondern auch in LXX und Th ausschliefslich unter ihren neuen babylonischen Namen Sedrach, Misach und Abdenago erscheinen, tritt der Letztgenannte im griechischen Texte (v. 25) sofort mit seinem alten nationalen Namen „Azarias“ auf[4]. Ja in der LXX-Version führen bereits v. 24 alle drei ihre hebräischen Namen, was bei Th erst v. 88 stattfindet. Auf Zufall wird diese jähe und konsequente Umnennung nicht beruhen[5]. Knaben-

---

[1] L. c. Vgl. Fabre d'Envieu l. c. II, 265.

[2] A. a. O. S. 175 f. Rothstein giebt indes nur die Möglichkeit zu, „dafs die Verse 46—50. 24 (in der reinen Form, wie sie bei Theodotion stehen) einst wirklich auch dem biblischen Danieltext angehört haben“.

[3] Siehe Wiederholt a. a. O. 1871, S. 386; vgl. Dan. 3, 17.

[4] Eigentlich bringt der Alexandriner schon v. 23 statt des dem Aramäischen (v. 22) entsprechenden τοὺς βάλλοντας Σεδρὰχ Μισὰχ Ἀβδεναγώ des Cod. Alex., seiner kühnen Übersetzungsweise gemäfs, τοὺς συμποδίσαντας τοὺς περὶ τὸν Ἀζαρίαν, eine (übrigens echt griechische) Umschreibung der drei Jünglinge, die v. 49 wiederkehrt, da aber auch von Th adoptiert wurde.

[5] Welte (bei Herbst a. a. O. S. 243) erblickt in diesem Namenwechsel einen Beweis für die Ursprünglichkeit von GL in Dan. 3: „Denn ein Interpolator würde sich hier eher nach dem Texte gerichtet und die

bauer[1], der ein hebräisches Original des Zusatzes voraussetzt, hält es für selbstverständlich, dafs im hebräischen Texte die hebräischen Namen stehen, und verweist auf Dan. 1, 6. 19 (s. übrigens auch v. 11), vergifst aber, dafs 2, 17 die hebräischen Namen auch mitten im aramäischen Texte stehen. Ebensowenig darf man anderseits das ausschliefsliche Vorkommen babylonischer Namen im aramäischen Text des dritten Kapitels aus der Sprache erklären wollen; denn שדרך, מישך und עבדנגו sind keineswegs dem Aramäischen, sondern jenem Idiom entnommen, das in Nabuchodonosors Tagen zu Babylon „vom König herab bis zum niedrigsten Wasserträger“[2] gesprochen wurde, d. i. dem assyrisch-babylonischen[3]. Andere Gelehrte glauben den Namenwechsel von sachlichen Gesichtspunkten abhängig machen zu müssen. So bemerkt Welte[4], dafs „sich natur- und sachgemäfs die drei Jünglinge mit ihren hebräischen Namen anreden“; gewifs, aber damit ist nur das Vorkommen der hebräischen Namen in v. 88 (LXX), nicht aber auch in v. 25 und v. 49 erklärt. Glücklicher führt C. Sanctius[5] die babylonischen Namen auf die Reden der Chaldäer und den Verkehr mit diesen zurück; siehe aber Dan. 1, 11. 19. Vollends grundlos ist endlich die Behauptung Fabre d'Envieus, die „chaldäischen“ Namen stünden im offiziellen Bericht (v. 12—23 und v. 93—97 LXX), die hebräischen hingegen in Daniels Privataufzeichnungen[6].

in diesem befindlichen Namen gebraucht haben.“ Aber mufste sich denn ein solcher „Interpolator“ einer schlechten Handlung bewufst fühlen, deren Spuren zu verwischen ihm angelegen sein mochte?

[1] L. c. p. 115.

[2] Fr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuches zum A. T. (Leipzig 1886) S. 53.

[3] Siehe die Erklärung der babylonischen Namen bei S. Baer, Libri Dan., Ezrae et Nehemiae (Lips. 1882) p. x sqq.

[4] Bei Herbst a. a. O. S. 243 und im Kirchenlex. VI (1. Aufl.), 561.

[5] In Ezech. et Dan. proph. Comment. c. paraphrasi (Lugd. 1619) p. 138 (ad Dan. 3, 24).

[6] L. c. II. 272.

Indes sprechen nicht so sehr die veränderten Namen an sich, als vielmehr deren abweichende Reihenfolge[1] gegen die Ursprünglichkeit von GL. Während nämlich die drei Jünglinge im hebräisch-aramäischen Original wie auch in den entsprechenden griechischen[2] Texten durchweg in der Ordnung „Sedrach, Misach, Abdenago“ bezw. Ananias, Misael, Azarias (Dan. 1, 6. 7. 11. 19; 2, 17) auftreten, preisen sie Dan. 3, 88 (LXX, Th) den Herrn in der Reihenfolge „Ananias, Azarias, Misael. Im LXX-Text heifst es übrigens schon v. 24: οὕτως οὖν προσηύξατο Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ. Schrieb nun Daniel, wie Fabre d'Envieu u. a. wollen, GL gleichsam in einem Federzuge mit Dan. 3, so bleibt einfach rätselhaft, warum der nämliche Autor urplötzlich und durchgehends gerade in GL von der stereotypen[3] Ordnung hätte abgehen sollen.

Eine letzte Schwierigkeit sei, wenn auch nicht betont, so doch erwähnt. Schon Estius[4] hat bemerkt, dafs v. 46 (Th) dieselben Schergen, die nach v. 22 b verbrannt worden sind, den Ofen wieder heizen; doch könnte an der letzteren Stelle der Tod der Diener auch nur proleptisch kurz berichtet sein[5]. Indes fanden schon die alten Abschreiber bezw. Übersetzer v. 22 b in Anbetracht von v. 46 (Th) unbequem und liefsen ihn fallen; so B und Q, dann die altlateinische[6], oberägyptische[7]

[1] Vgl. C. J. Ball in The Holy Bible — Apokrypha. Ed. by H. Wace, Vol. II (Lond. 1888), p. 310.

[2] D. i. in LXX u. Th (vgl. auch Fl. Jos., Arch. X, 10, 1). Wohl unter dem Einflusse des in der Liturgie viel verwendeten Lobgesanges (Dan. 3, 88 sec. LXX, Th) lesen der berühmte Cod. Vat. (B), Rescr. Cryptoferratensis (Γ^{vid}), Vat. Regin. gr. 10 (saec. XI), fol. 304 v. und vielleicht noch andere spätere Handschriften — gegen Cod. Alex. (A) u. March. (Q) — an erster Stelle (= Dan. 1, 6) Ἀν. κ. Ἀζ. κ. Μισ.

[3] Auch im späteren hebr. Schrifttum, so im Talmud b. z. B. P'sach. 118 a, Sanh. 93 a, ferner im alten Midrasch B'reschith r., Sed. נצח, Par. 68 (Ausg. Stettin 5623 [1863], I, 152).

[4] Annot. in praecip. ac diffic. s. Script. loca (Antv. 1682) p. 371.

[5] Vgl. Wiederholt a. a. O.

[6] E. Ranke l. c. p. 129 resp. 381.

[7] A. Ciasca, S. Bibl. fragm. copto-sahid. II (Romae 1889), 316.

und armenische[1] Version. Dem aramäischen Grundtext entsprechend steht aber unser Halbvers in A (und Vat. Regin. 10, fol. 307 v.), ja, obgleich in freierer Fassung, schon in LXX (v. 23), um der P'schita, Vulgata, der arabischen[2] und altslavischen[3] Übersetzung zu geschweigen.

Aus dem Gesagten dürfte zur Genüge erhellen, dafs GL keinen ursprünglichen Bestandteil von Dan. 3 bilden[4], sondern wahrscheinlich einem andern Bericht über das Martyrium der drei Jünglinge entlehnt sind. Dafs „unser Stück bereits vor der alexandrinischen Übersetzung in den aramäischen Text des Danielbuches an der für dasselbe passendsten Stelle eingegliedert worden" — was übrigens schon L. Berthold[5] behauptet hatte —, hat meines Erachtens Bludau[6] nicht zu erhärten vermocht, wenngleich auch diese Perikopen in einzelne[7] hebräisch-aramäische Daniel-Exemplare eingedrungen sein mögen.

[1] In J. Zôhrabs Ausgabe der armen. Bibel III (Venedig 1805), 669.

[2] Waltons Polyglotte Bd. III.

[3] Z. B. Ausg. Kiew 1788, Bd. 4.

[4] Gegen die Ursprünglichkeit haben sich z. B. geäufsert Estius (l. c.), Reusch (a. a. O.), Wiederholt (a. a. O. S. 388), Cornely (l. c. p. 502) und Bludau (a. a. O. S. 161).

[5] Hist.-krit. Einl., 4. Theil (Erlangen 1814), S. 1569. Bertholdts Vermutung, dafs G später als L eingeschaltet worden sei, hat unlängst Rothstein (a. a. O. S. 174 f.) zu begründen versucht.

[6] A. a. O. S. 165. „Der Hebraismus am Anfang der Worte (LXX v. 91 a)" (S. 164) könnte so gut samt GL jenem anderweitigen Bericht über die Rettung der drei Jünglinge entstammen. Indes ist eine solche Konstruktion auch dem alexandrinischen Interpolator bezw. Übersetzer von GL zuzutrauen; was ein Hellenist in dieser Hinsicht leistet, ersieht man z. B. aus Luc. 5, 12; vgl. 5, 1; 6, 2 u. a. m.

[7] Wären GL jemals im offiziellen hebr.-aram. Danielbuch gestanden, so ist schwer einzusehen, was spätere Juden zur Ausscheidung dieser Perikopen hätten vermögen sollen. Die von Bludau (S. 160) angenommene hebräische Grundsprache der Abschnitte dürfte, angesichts der Zweisprachigkeit des Danielbuches überhaupt, kaum bestimmend gewesen sein, zumal wenn die erzählenden Übergänge ins Aramäische übertragen worden wären.

§ 4. Die Geschichte des Bel und Drachen — nicht ursprünglicher Bestandteil des hebräisch-aramäischen Danielbuches.

Zu Dan. 6 bieten uns die griechischen Danielversionen ein merkwürdiges Seitenstück in der Erzählung vom Bel und Drachen (BD); diese unterscheidet sich von jenem, trotz mancher Ähnlichkeit in der Darstellung, durch nicht unwesentliche Umstände (vgl. BD 26 zu Dan. 6, 13 und BD 31 zu Dan. 6, 18 f.). Die BD-Geschichte steht wie in der Vulgata so auch in unserer LXX- und Th-Rezension am Ende des Danielbuches[1]; in LXX scheint sie indes früher wegen der Identität von BD 1 (Th) und Dan. 6, 28 (LXX)[2] unmittelbar nach Dan. 6 gestanden zu haben. Das alexandrinische Danielbuch nach dem Grundtexte revidierend, folgte Theodotion diesem genau bei Wiedergabe von Dan. 6, 28, setzte aber dann BD mit 6, 28 a c (LXX) — 6, 28 b (LXX) hatte er ja schon in 6, 28 a seiner Rezension ausgedrückt — an den Schlufs des Danielbuches. Demnach hätte also der Alexandriner, wie er GL in Dan. 3 eingeschaltet, so BD seinem Seitenstück Dan. 6 angefügt[3].

Aber stand denn BD nicht schon im ursprünglichen aramäischen Grundtexte nach Dan. 6? In der That weisen die Verteidiger der Ursprünglichkeit unserer Episode in Daniel ihr diese Stelle an; BD spiele ja nach v. 1 (Th) unter Cyrus[4], der im Danielbuch als Nachfolger des Darius erscheine. Der fragliche Vers bildet jedoch zunächst den Abschlufs von Dan. 6 und ist nur irrtümlicherweise von Theodotion auch der BD-Geschichte vorangestellt worden. Darum läfst sich

[1] Vgl. schon Julius Afric. (um 240) an Origenes § 2 (Migne, P. gr. XI, 45).

[2] Siehe A. Söder in Stud. u. Mitt. a. d. Bened.- u. Cist.-Orden V (1884), 409. Bludau a. a. O. S. 194 f.

[3] Nach Bludau a. a. O. S. 195 ist wahrscheinlich „die Zeitbestimmung in Θ 14, 1 später (oder von Theodotion selbst?) aus LXX 6, 28 eingetragen". Ohne besondern Anlafs (Vorfinden von BD nach Dan. 6) dürfte sich aber Theodotion, seiner ganzen Methode entsprechend, eine solche Willkür kaum gestattet haben.

[4] So schon der hl. Irenäus, Haer. IV, 5, 2 (Migne, P. gr. VII, 984).

überhaupt nicht ersehen, wer der in BD handelnde König ist, so dafs die von der Person des Cyrus (vgl. Dan. 1, 21) für die Ursprünglichkeit des BD abgeleiteten Gründe[1] ihre Beweiskraft verlieren.

Dan. 6, 29 aram. (= Th 6, 28) schliefst indes nicht nur die Erzählung von Daniel in der Löwengrube, sondern den ganzen historischen (ersten) Teil des Danielbuches ab und steht in deutlicher Beziehung zu Dan. 1, 21, welcher Vers seinerseits die geschichtliche Einleitung unseres Buches (= Dan. 1) zu Ende führt. Nach Dan. 6, 29 bezw. 28 dürfen wir also keine weitere Danielepisode mehr erwarten, mit andern Worten, für BD ist nach Dan. 6 kein Raum mehr.

Nur der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dafs Fabre d'Envieu[2] unserer Erzählung ein für allemal ihren Platz vor Dan. 6 gesichert haben will; seine auf falscher Deutung von מדי ופרס (Dan. 5, 28) beruhende Annahme hat schon Knabenbauer[3] treffend abgewiesen.

Aber auch abgesehen von der Unmöglichkeit, der BD-Geschichte innerhalb des Danielbuches ihre Stelle anzuweisen, lassen sich aus dieser Episode selber mehrere Gründe gegen ihre Ursprünglichkeit geltend machen. Wäre wirklich BD anfänglich in unserem Buche gestanden, so müfste man doch in der Darstellung des später fallenden Ereignisses irgend eine wenn auch noch so leise Anspielung auf die frühere Rettung desselben Propheten aus derselben Gefahr entdecken können; indessen findet sich keine Spur einer Reminiszenz. Stammen ferner BD und Dan. 6 von der Hand des nämlichen Autors, so mufs auffallen, dafs der König in Dan. 6 wiederholt mit seinem Namen (Darius), in BD aber immer nur als ὁ βασιλεύς erscheint. „Dazu kommt, dafs während im Buche fast alle Anreden an die Könige mit den Worten beginnen: ‚O König, lebe ewig!' (vgl. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22), in unserer Episode diese Formel fehlt."[4]

[1] Siehe Neteler a. a. O. S. 18. 55. Knabenbauer l. c. p. 53. 355; vgl. selbst Wiederholt a. a. O. 1872, S. 596.

[2] L. c. I, 884. [3] L. c. p. 160. [4] Wiederholt a. a. O. S. 565.

So können wir denn auch in der BD-Geschichte keinen ursprünglichen Bestandteil des (hebräisch-aramäischen) Danielbuches erkennen[1]. Wer dieselbe zuerst aufgezeichnet, läfst sich kaum mehr mutmafsen. Dafs Daniel ihr Verfasser sei, ist aus den eben namhaft gemachten Gründen ganz unwahrscheinlich; dem Danielbuch wurde sie später nur wegen des Daniel betreffenden Inhaltes an- bezw. eingefügt. Noch weniger dürfte der Prophet Habakuk ihr Autor sein; denn diese Annahme stützt sich lediglich auf die Überschrift[2] in unsern LXX-Handschriften: ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Dieser Titel ist indes wohl nur eine spätere, durch BD 32 (Th 33) veranlafste Konjektur[3], die allerdings schon im 4. Jahrhundert bezeugt wird[4].

So kommen wir denn zum Schlusse: Die Juden Palästinas und der Euphratländer lasen im allgemeinen[5] weder S noch GL noch BD in ihrem hebräisch-aramäischen Danielbuche. Wenden wir uns jetzt zu ihren Volksgenossen in Ägypten und der hellenischen Diaspora.

§ 5. Die Danielzusätze — ursprüngliche Bestandteile des alexandrinischen Danielbuches.

Wohl an der Neige des 2. vorchristlichen Jahrhunderts[6] wurde das Danielbuch zu Alexandrien in die κοινὴ διάλεκτος

---

[1] Als nicht ursprünglich erklärten BD z. B. Pererius (l. c.), Cornelius a Lapide (l. c. ad Dan. 13, 65), Reusch (a. a. O.), Wiederholt (a. a. O. S. 561), Delattre (l. c.) und Bludau (a. a. O. S. 204).

[2] Auf Grund derselben möchte Neteler (a. a. O. S. 56) im Propheten Habakuk nicht nur den Redaktor von BD, sondern sogar den Kompilator des ganzen Danielbuches erblicken.

[3] Fr. Delitzsch l. c. p. 18. Bludau a. a. O. S. 190 ff.

[4] So von Eusebius v. Caes. und Apollinarius v. Laod., Hieron. Comment. in Dan., prol. (Migne, P. l. XXV, 492).

[5] In einzelne hebräisch-aramäische Daniel-Handschriften mag ja — ein semitisches Original vorausgesetzt — die eine oder andere Perikope zeitweilig eingetragen worden sein (vgl. S. 6. 12, Anm. 7).

[6] Bludau a. a. O. S. 7 f. Vgl. Vetter in Theol. Quartalschr. 1892, 661. E. König, Einl. in das A. T. (Bonn 1893) S. 386.

übertragen[1] und erscheint in dieser Version, soweit sich ihre Geschichte zurückverfolgen läfst, durch S, GL und BD bereichert. Die Ursprünglichkeit dieser Abschnitte im alexandrinischen Danielbuch ist meines Wissens seit Bertholdt[2], gegen den schon Hävernik[3] Stellung genommen, nicht mehr im Ernste bezweifelt worden; vielmehr wird dieselbe von allen akatholischen Exegeten indirekt zugestanden, die dem Übersetzer ihre Aufnahme in seine Version verübeln, dann aber auch direkt von Forschern wie Fritzsche[4], Keil[5] und Ball[6] hervorgehoben. Der Erstgenannte betont zunächst mit Recht, dafs das anfängliche Fehlen unserer Zusätze in der P'schita nicht gegen das ursprüngliche Vorhandensein derselben in der LXX-Version ausgespielt werden dürfe, da das älteste syrische Danielbuch aus dem hebräisch-aramäischen übertragen sei. „Nur der Stil", betont er, „gewährt einen Anhaltspunkt. Dieser stimmt nun aber so durchaus bis auf Kleinigkeiten zu der sonstigen Art des Übersetzers, dafs ich glauben mufs, schon er habe die Zusätze angefügt." Während nämlich Theodotion unser Buch im allgemeinen getreu und schlicht wiedergiebt, ja selbst Hebraismen nicht allzu ängstlich meidet, verrät unser Alexandriner ein unverkennbares Streben nach einer gewissen Eleganz und

[1] Über die Herausgabe dieses lang verschollenen, erst im Jahre 1772 von Simon de Magistris aus dem Cod. Chisianus zu Rom wieder ans Licht gezogenen, wirklichen LXX-Textes des Danielbuches und dessen zuerst von Gaetano Bugati im Jahre 1788 zu Mailand veröffentlichten syrohexaplarischen Version vgl. bes. Bludau a. a. O. S. 25—28. — Der kirchlich offizielle Danieltext ist bekanntlich der Theodotions. — Für beide Übersetzungen legen wir zu Grunde „The Old Testament in Greek according to the Septuagint", ed. by Henry B. Swete, Vol. III (Cambridge 1894), p. 514 ff. 576 ff.

[2] A. a. O. S. 1577, und „Daniel aus dem Hebr.-Aram. übers. und erklärt". 1. Hälfte (Erlangen 1806), S. 151—154.

[3] Kommentar über das Buch Daniel (Hamburg 1832) § 7, S. XLIV.

[4] A. a. O. S. 114, und Libri apocr. V. T. graece (Lips. 1871) p. XIII.

[5] Hist.-krit. Einl. in die kanon. u. apokr. Schriften des A. T. (Frankfurt a. M. u. Erlangen 1859) S. 733.

[6] L. c. p. 308 f.

Originalität[1]. Dabei hascht er förmlich nach den seltensten Ausdrücken und wählt manchmal Wörter, die in der biblischen, ja in der gesamten uns bekannten Gräcität sonst nicht belegbar sind[2].

Im einzelnen sei nur folgendes hervorgehoben:

S — v. 37: στάδιον = παράδεισος; v. 38: συνεπάμεθα (vgl. Dan. 2, 9 LXX!); v. 62: ἐφίμωσαν = Th ἀπέκτειναν; v. 56: Σιδῶνος = Th Χαναάν; vgl. dazu die speziellen Namen in Dan. sec. LXX: Σιών (9, 24), Αἴγυπτος (11, 5 sqq.), Ῥωμαῖοι (11, 30).

GL — v. 46: διάπυρος, νάφθα = ἄσφαλτος, θερμασία = καῦμα; man beachte auch die vielen manierierten Zusammensetzungen mit dem Präpositionsadverb ὑπερ—.

BD — v. 11. 13 (bis): εἰδώλιον (vgl. Dan. 1, 2 LXX!); v. 20: Βήλιον (vgl. die klassischen Analogien Ἀπολλώνιον, Ἀρτεμίσιον. Διονύσιον etc.); v. 26: μᾶζα; v. 29: συμβιωτάς (vgl. v. 1); v. 31: ἐπιθανατίων; v. 32: σκάφη, στάμνος. Besonders liebt unser Übersetzer die sonst seltenen Zusammensetzungen mit ψευδο—; als v. 14: ψευδοθυρῖδες = Th: v. 13: κεκρυμμένη εἴσοδος; v. 20: ψευδοθύρια = Th v. 21: κρυπταὶ θύραι (vgl. S v. 60: ψευδομάρτυρας und Dan. 11, 27 LXX: ψευδολογήσουσι!).

Diese wenigen Beispiele dürften zur Genüge darthun, dafs die Stilart unserer Zusätze ganz derjenigen des alexandrinischen Danielbuches überhaupt entspricht. So kann es denn keinem ernsten Zweifel unterliegen, dafs die ganze alexandrinische Danielversion, wie wir sie überkommen haben, das Werk eines und desselben Übersetzers ist, dafs — mit andern Worten — S, GL und BD ursprüngliche, wenngleich zusätzliche[3] Bestandteile des alexandrinischen Danielbuches sind.

[1] Vgl. E. B. Pusey, Lectures on Daniel the prophet (London 1864) p. 378 f. Bludau a. a. O. S. 34.

[2] Vgl. Bludau, De Alexandr. interpr. l. Dan. indole crit. et hermen. (Monast. 1891) p. 11. — Eine genauere Kenntnis der gesprochenen κοινή würde dieses Urteil vielleicht etwas modifizieren.

[3] Denn auch hier erscheinen sie — von GL etwa abgesehen — mit dem anfänglichen Buche nicht organisch, sondern rein äufserlich verbunden.

§ 6. Die Danielzusätze als Bestandteile des heiligen Schrifttums der Hellenisten.

Bei den Juden semitischer Zunge, die unsere Zusätze niemals in ihrem offiziellen Danielbuche lasen, können diese kein besonderes Ansehen genossen haben, mögen sie auch nicht gerade, zumal in älterer Zeit, mifsachtet worden sein. Wohl aber galten S, GL und BD den Alexandrinern und Hellenisten überhaupt so gut als heilig oder inspiriert wie das anfängliche Danielbuch, in das sie Aufnahme gefunden. Das hat selbst Keerl[1], bekannt als Gegner der „Apokryphen", zugestanden, wenn er schreibt, dafs diese „der Septuaginta nicht blofs als Anhang beigefügt, sondern in den Kanon[2] geradezu aufgenommen und entweder der ähnlichen Klasse, wie das Buch der Weisheit den salomonischen Schriften u. s. w. angeschlossen, oder in einzelnen Schriften, wie die Zusätze zu Daniel in die Schrift dieses Propheten . . . hineingeschoben wurden". Noch deutlicher drückt sich Bleek[3] aus, der „mit gröfster Wahrscheinlichkeit" glaubt annehmen zu dürfen, „dafs unsere Apokryphen des A. T. sowie die apokryphischen Zusätze zu den kanonischen Büchern in dem griechischen A. T. im allgemeinen schon zur Zeit Christi und der Apostel und früher sich in Handschriften der griechischen Bibel mitten unter den kanonischen Bestandteilen des A. T. befunden haben; einen solchen Platz würden sie aber nicht wohl haben erhalten können, wenn die alexandrinischen und hellenistischen Juden überhaupt zwischen ihnen und den Bestandteilen des hebräischen Kanons einen scharfen Unterschied gemacht und den Charakter der Heiligkeit und

[1] Die Apokryphenfrage aufs Neue beleuchtet (Leipzig 1855) S. 281; vgl. S. 1, Anm. **.

[2] = Sammlung heiliger Schriften; denn von einem allseitig fixierten „Kanon" im eigentlichen Sinne kann doch wohl erst in christlicher Zeit die Rede sein; s. unten.

[3] Über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christl. Kanon a. a. O. S. 324.

Göttlichkeit ausschliefslich auf die letzteren beschränkt hätten."[1] Allerdings „hat sich auf dem Boden der alexandrinisch-jüdischen Theologie die Idee eines Kanons im Sinne der palästinischen Schriftgelehrten gar nicht gebildet"[2]; doch selbst in Palästina kann von einem offiziell umschriebenen und endgültig — auch bezüglich der K'thubim — geschlossenen Kanon erst viele Jahre nach Jerusalems Zerstörung die Rede sein[3]. Für die frühere Zeit genügt es aber, festzustellen, dafs eine Schrift im Gebrauche allgemein als heilig galt, was von unsern Zusätzen, infolge ihrer Aufnahme ins griechische Danielbuch, innerhalb der hellenischen Diaspora zweifelsohne der Fall war.

Für GL fehlen aber auch nicht die besonderen Zeugnisse. So spielt der Übersetzer des ersten Makkabäerbuches unzweideutig auf unsern Zusatz an[4]. Kap. 2 beweist nämlich der sterbende Mattathias seinen Söhnen aus der heiligen Geschichte von Abraham bis Daniel, dafs, wer auf Gott vertraut, nicht unterliegt (v. 61). Genau die Zeitenfolge ein-

[1] Vgl. dazu das Bekenntnis eines Anonymus in The Quarterly Review Vol. 183, No. 366 (London, April 1896), p. 487: „The Septuagint includes, on the same basis as the accepted books, and intermingled with them, all the books which are relegated to our Apocrypha . . . there is nothing to distinguish the ‚apocryphal' from the ‚canonical' books. All are regarded as canonical alike." Siehe das ganz ähnliche Zeugnis Davidsons bei Cornely l. c. I, 52.

[2] H. L. Strack, Kanon des A. T., in Prot. Realencykl. VII (2. Aufl. 1880), 431. Vgl. K. Budde, Der Kanon des A. T. (Giefsen 1900) S. 12.

[3] Um 90 n. Chr. wurde zwar auf der Synedrialversammlung zu Jamnia (Jabneh) die palästinische, näherhin pharisäische Schulpraxis endgültig sanktioniert, doch konnte sich diese erst nach Jahrzehnten allgemeiner Anerkennung von seiten der Judenschaft erfreuen. Vgl. L. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche (Jena 1869) S. 19. H. Grätz, Kohélet (Leipzig 1871) S. 163. 166. Buhl a. a. O. S. 24. G. Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons (Gotha 1891) S. 57. 64. 67. 96. J. P. van Kasteren, Le canon juif vers le commencement de notre ère, in Revue bibl. intern. V (1896), 593.

[4] Siehe den allgemeinen Nachweis bei Bludau l. c. p. 6.

haltend, erinnert er sie schliefslich an die vier Helden des Exils mit diesen Worten: (v. 59) Ἀνανίας, Ἀζαρίας, Μισαὴλ πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός. (v. 60) Δανιὴλ ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ ἐρρύσθη ἐκ στόματος λεόντων. Dafs dem v. 59 Dan. 3, 88 (LXX) zu Grunde liegt, erhellt aus den hebräischen Namen und noch mehr aus deren Reihenfolge[1]. Überhaupt klingt der ganze v. 59 wie ein Echo der Aufforderung: εὐλογεῖτε, Ἀνανία, Ἀζαρία, Μισαήλ, τὸν κύριον κτλ., ὅτι ἐξεῖλετο ἡμᾶς ἐξ ᾅδου καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς ἐκ χειρὸς θανάτου καὶ ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ μέσου καιομένης φλογός.

Einen weiteren Beleg für den Glauben der Hellenisten im letzten vorchristlichen Säkulum giebt uns der Verfasser des dritten Makkabäerbuches, der c. 6, 6 den greisen Eleazar schildert, wie er den Allmächtigen auch an das Wunder erinnert, das er zur Rettung der drei Jünglinge gewirkt: Σὺ τοὺς κατὰ τὴν Βαβυλωνίαν τρεῖς ἑταίρους ..., διάπυρον ὀρύσσας κάμινον, ἐρρύσω μέχρι τριχὸς ἀπημάντους. Deutlicher könnte auf Dan. 3, 46 und 50 (LXX) nicht hingewiesen werden. Dazu kommt, dafs diese Stelle sich mitten unter unzweifelhaft biblischen, ja selbst danielischen Anspielungen findet, so dafs wir mit Zöckler[2] — mutatis mutandis — annehmen dürfen, „dafs der Verfasser die apokryphischen Zusätze zu Daniel bereits als hl. Schrift kannte und benutzte".

Ein letztes hellenistisches Zeugnis für GL enthält die pseudojosephische Schrift Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ — auch

[1] Vgl. oben S. 9 f. und besonders S. 11. Möglich, dafs der Verfasser des ersten Makkabäerbuches selbst GL hebräisch vor sich hatte. Wenn nun aber Zöckler (Die Apokryphen des A. T. [München 1891] S. 231), der doch das Citat Justins (s. unten § 11) eher „auf den apokryphisch bereicherten Text von Dan. 3" bezogen wissen möchte, zu 1 Mach. 2, 60 (ebd. S. 41) anmerkt: „Unser Verfasser mufs nach diesem und dem vorigen Vers mit dem kanonischen Danielbuche in seinem vollen Umfange bekannt gewesen sein; ob auch mit den apokryphischen Zusätzen, bleibt bei der Kürze der Anspielungen zweifelhaft", so können wir die letzte Behauptung nur für v. 60 in Bezug auf BD gelten lassen.

[2] A. a. O. S. 142.

als 4 Mach. bekannt —, die, wo nicht dem Ende der vorchristlichen Zeit, so doch der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts angehört. In c. 16, 21 mahnt die makkabäische Mutter ihre sieben Söhne, nach dem Vorbilde Abrahams (und Isaaks) sowie Daniels und seiner Gefährten alles Leid um Gottes willen zu erdulden: — καὶ Δανιὴλ ὁ δίκαιος εἰς λέοντας ἐβλήθη, καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ εἰς κάμινον πυρὸς ἀπεσφενδονήθησαν καὶ ὑπέμειναν διὰ τὸν θεόν[1]. Zur Bedeutung und Ordnung dieser Namen vgl. das eben zu 1 Mach. 2, 59 Bemerkte. Hier werden also gleichsam in einem Atemzuge der Genesis und dem alexandrinischen Danielbuche zum Martyrium begeisternde Beispiele entlehnt[2].

§ 7. Das Schweigen des Philo und Josephus.

Um keiner, auch scheinbaren, Schwierigkeit auszuweichen, seien auch die zwei bekanntesten griechisch schreibenden Juden des ersten christlichen Jahrhunderts berücksichtigt, nämlich Philo und Josephus.

Ob der „Weise" Philo († 39 n. Chr.) mit Recht oder Unrecht als der typische Vertreter des alexandrinischen Judentums hingestellt wird, bleibe hier unerörtert. Sicher ist, dafs wir aus seinen Schriften keinen Aufschlufs über den Umfang der hellenistischen Bibel erwarten dürfen. Das Gesetz ist nämlich für ihn fast die einzige Rüstkammer, der er seine Argumente entnimmt: auf fünfzig Pentateuchcitate trifft kaum eines aus irgend einem andern alttestamentlichen Buche[3]. Nach den neuesten Untersuchungen Ryles[4] citiert Philo gar nicht: Ruth, Esther, Koheleth, Hohes Lied, Klage-

[1] Libri apocr. V. T. graece rec. O. F. Fritzsche (Lips. 1871) p. 382.

[2] Vgl. auch noch c. 16, 3; 18, 12 sq.

[3] Nach G. Salmon, Apocrypha, ed. by Wace, Vol. I (London 1888), p. xx.

[4] Philo and the Holy Scripture. London 1895, nach dem Referate Schürers in der Theol. Lit.-Ztg. 1895, S. 483 ff.

lieder, Ezechiel, Daniel. „So kann denn daraus, dafs Philo unsere Apokryphen [sic] nicht ausdrücklich anführt, nicht mit einiger Sicherheit gefolgert werden, dafs er sie nicht in wesentlich gleiche Linie mit den prophetischen und hagiographischen Schriften des alttestamentlichen Kanons gestellt habe.“[1] Wenn also Philo unsere Danielzusätze unberücksichtigt läfst, so ist dies kein Zeugnis wider ihr Ansehen, zumal da er das Danielbuch überhaupt nicht citiert. Dieses aber wird auch Philo, aufser stande, dasselbe in seinen Grundsprachen zu lesen, in seiner alexandrinischen[2] Gestalt, das ist mit seinen Zusätzen, hingenommen haben.

Zu den Hellenisten wird gewöhnlich auch der jerusalemische Priestersohn Flavius Josephus (37 bis ca. 100 n. Chr.) gerechnet, und zwar mit anscheinendem Rechte, wenn man die Sprache[3] seiner Schriften, sicher mit Unrecht aber, sobald man seine Abstammung und pharisäische Bildung[4] ins Auge fafst. Ganz natürlich erscheint darum J. als Vertreter der späteren palästinischen Kanontheorie[5], wenn er in seiner Streitschrift gegen Apion (I, 7 f.) voll Nationalstolz hervorhebt, dafs die Juden nicht, wie die Heiden, „Myriaden“ der einander widersprechendsten Bücher hätten, sondern in nur 22 „prophetischen“ (d. i. inspirierten) Büchern die ganze Geschichte von der Weltschöpfung bis auf Artaxerxes I. († 424 v. Chr.) besäfsen. Diese Bücher allein seien,

[1] Bleek a. a. O. S. 325. Ähnlich äufsern sich Wildeboer (a. a. O. S. 33), Buhl (a. a. O. S. 43), Welte (Theol. Quartalschr. 1853. S. 88) u. a. m.

[2] Siehe Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (Leipzig 1841) S. 254. Vgl. F. C. Movers, Loci quidam Historiae Canonis V. T. illustr. (Vratisl. 1842) p. 42.

[3] Die „Geschichte des jüd. Krieges“ hatte er aber anfangs τῇ πατρίῳ γλώσσῃ geschrieben. Vgl. Bell. Iud. I, 1.

[4] Vgl. H. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie (Leipzig 1879) S. 11.

[5] Vgl. A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130. in Beiträge zur Förderung christl. Theol., herausg. von A. Schlatter und H. Cremer, II, 3 (Gütersloh 1898), 80 f.

als θεοῦ δόγματα, die mit Recht als glaubwürdig befundenen (τὰ δικαίως πεπιστευμένα sc. βιβλία), während die nach Artaxerxes geschriebenen nicht gleiche[1] Glaubwürdigkeit erworben haben (πίστεως οὐχ ὁμοίας ἠξίωται).

In seltsamem Gegensatze zu dieser Theorie des Apologeten scheint die Praxis des Historikers zu stehen, indem J. in seiner „Jüdischen Archäologie" trotz der wiederholten Versicherung, dafs er nur aus den heiligen Büchern der Hebräer[2] schöpfe, nicht nur das erste Makkabäerbuch (12, 5 ff.) verwertet, „ohne mit einem Worte zu bemerken, dafs seine Erzählung von jetzt ab auf weniger glaubwürdigen Quellen beruhe", sondern auch für die frühere Periode „die nur in den LXX befindlichen Zusätze zu den Büchern Ezra und Esther ohne Bedenken verwendet (11, 1—6)"[3]. Dafs er dabei zumeist auch dem Texte der LXX folgte, ist schon aus praktischen Gründen begreiflich. Wer nun aber aus diesem ganzen Verfahren des J. schliefsen wollte, dafs also unser Geschichtschreiber auch jene Absätze den „heiligen" Büchern beigezählt, müfste konsequentermafsen einräumen, dafs derselbe J. den zahlreichen Midraschim[4], die er gleichfalls ohne weiteres in sein Geschichtswerk eingeflochten, die nämliche Autorität zuerkannte. Soviel ist jedenfalls klar: die „Jüdische Archäologie" läfst sich zur Feststellung einer „Josephus-Bibel" nicht verwerten.

Immerhin hätten wir bei der freien Praxis des J. erwarten dürfen, dafs er im zehnten Buche seiner Archäologie auch die Danielzusätze berücksichtigte[5]. Wenn er nun mit

[1] Daraus scheint hervorzugehen, dafs jene überzähligen Bücher auch in Palästina ein gewisses Ansehen genossen, wofür auch die Praxis des J. zu sprechen scheint. — Vgl. E. Kautzsch a. a. O. S. XI f.

[2] Vgl. Arch. prooem. 2 sq., XX, 11, 2; c. Ap. I, 1. 10.

[3] Buhl a. a. O. S. 44.

[4] Vgl. G. Tachauer, Das Verhältnis von Flav. Jos. zur Bibel und Tradition (Erlangen 1871) S. 45 f., und Kaulen, Kirchenlex. VI (2. Aufl.), 1885 f., bes. aber Bloch a. a. O. S. 23—51.

[5] Dafs J. auch vom Buche Daniel den alexandrinischen Text vor sich hatte, hat Bludau l. c. p. 14 sq. und a. a. O. S. 12 dargethan.

keinem Worte darauf hinweist, so müssen andere Gründe obgewaltet haben. Im allgemeinen ist wohl zu bedenken, dafs J. das Danielbuch nur summarisch[1] wiedergiebt, weshalb er auch die griechischen Zusätze, die ja, wie wir gesehen, nicht wesentlich in den Rahmen des Buches gehören, leicht vernachlässigen konnte. Dafs speziell die S-Episode, in der zwei jüdische Volksälteste eine so traurige Rolle spielen, von J. übergangen wurde, ist eigentlich selbstverständlich, wenn man sich erinnert, dafs J. überhaupt nur „allzusehr bestrebt war, schwarze Flecken aus der Vergangenheit seines Volkes zu verwischen“[2].

Dafs dann J. (Arch. X, 10, 5) etwas von GL erwähne, dürfen wir angesichts seiner knappen Zusammenfassung von Dan. 3 kaum erwarten, kommt es ihm hier doch nur darauf an, den Epikuräern den Thatbeweis zu erbringen, dafs die drei Jünglinge der göttlichen Vorsehung ihre wunderbare Rettung verdankten.

Dafs J. endlich wohl (Arch. X, 11, 5 f.) erzählt, wie Daniel unter Darius eine Nacht in der Löwengrube war, nichts aber von BD (vgl. v. 30. 32 sec. LXX) verrät, pafst vorzüglich zu seiner sonstigen Methode, die sich im beständigen Streben kundgiebt, „das Wunderbare, Zweifelhafte und Unglaubliche in der biblischen Geschichte zu modifizieren“[3].

§ 8. Die letzten Hellenisten.

Nach der furchtbaren Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. schlofs sich die Judenschaft ohne Unterschied des Landes und der Sprache immer solidarischer zusammen. Das Bewufstsein dieser nationalen wie religiösen Zusammengehörigkeit erstarkte naturgemäfs nur um so mehr, je zahlreicher

[1] Vgl. bes. E. König a. a. O. S. 384.

[2] Tachauer a. a. O. S. 26 verweist bes. auf Arch. I, 21, 1 (Gen. 34, 14—30) und Arch. II, 6 (Gen. 38). Vgl. schon Didacus de Celada in Susann. Danielicam Comment. (Lugd. 1656) prol. 12.

[3] Tachauer a. a. O. S. 18.

und mächtiger die Gegner der Synagoge wurden. Von der in griechischer Wissenschaft und Bildung grofs gewordenen Roma hatte die Tochter Sions die Todeswunde erhalten; das konnten ihre Söhne der stolzen Weltbezwingerin nimmermehr vergessen. Schon daraus ist der Hafs erklärlich, den das „orthodoxe", sagen wir jetzt talmudische, Judentum gegen griechische Sprache und griechische Bildung hegte[1]. Diese feindliche Gesinnung gegen griechisches Wesen überhaupt wurde nach und nach auch auf die seit Jahrhunderten von einem grofsen Bruchteile der Judenschaft heilig gehaltene LXX-Version übertragen, und die Abneigung gegen sie wurde um so intensiver, je gröfseres Ansehen sie bei den Christen gewann[2]. Indes war die hellenistische Judenschaft noch zu bedeutend, als dafs sie einer Übersetzung hätte entraten können. So blieb vorderhand nur übrig, entweder eine neue Version anzufertigen, oder die alte „zeitgemäfs" umzugestalten[3].

Der ersten Aufgabe unterzog sich ein Schüler des Rabbi Akiba, der Proselyt Aquila, der unter Kaiser Hadrian (117 bis 138) die Bücher des palästinischen Kanons, und nur diese, mit „sklavischer Nachahmung der hebräischen Etymologie und Konstruktion"[4] ins Griechische übertrug. Von seiner Danielübersetzung hat Field[5] zahlreiche Bruchstücke gesammelt, worunter sich aber kein einziges von den griechischen Zusätzen findet. Nicht einmal GL scheint bei ihm Gnade gefunden zu haben; denn wie sollte sonst gerade zu diesen 67 Versen keine einzige Aquilavariante erhalten sein, während

[1] Vgl. Welte a. a. O. 1853, S. 93 f. M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christl. Jahrhunderts. I. Der Talmud und die griechische Sprache (Breslau u. Leipzig 1880) S. 10 f.; sowie das Referat von C. Siegfried in Göttinger Gelehrte Anz. 1880, 2. Bd., S. 1265.

[2] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III (3. Aufl., Leipzig 1898), 317.

[3] Vgl. C. Siegfried a. a. O. S. 1270.

[4] Kaulen a. a. O. § 110.

[5] Origenis Hexapl. quae supersunt II (Oxonii 1875), 908—936.

wir deren zu den andern 33 Versen des dritten Kapitels wenigstens sieben besitzen, darunter gerade die vollständigen Verse 23 und 24 (91), zwischen denen GL eingeschaltet wurde?

Nicht minder exklusiv verfuhr der Ebionit Symmachus[1], nur dafs er mehr eine klassische Gräcität anstrebte. Unter den von seiner Danielversion erhaltenen Fragmenten gehört wiederum kein einziges den griechischen Zusätzen an[2].

Um so auffälliger ist nun, dafs im griechischen Cod. Chisianus den Eingangsversen der S-Geschichte (v. 1—5a) der Lemniskus(!) mit der Sigle ΑΣΘ vorgezeichnet ist, was offenbar bedeuten soll, dafs Aquila und Symmachus so gut wie Theodotion[3] die S in ihre Danielversion aufgenommen. Dagegen möchte ich nicht so sehr, zunächst gegen Aquila, geltend machen, dafs der im allgemeinen zuverlässigere syrohexaplarische Text nur den Obelus(!) mit ∠ bietet, als vielmehr die Thatsache betonen, dafs selbst der Verfasser der Hexapla zu S und den andern Danielzusätzen nur die beiden Übersetzungen der LXX und des Th kannte und in sein Riesenwerk aufnahm. Auch würde Origenes gewifs nicht unterlassen haben, seinem kritischen Freunde Julius Africanus das schwerwiegende Zeugnis eines Aquila oder Symmachus entgegenzuhalten[4]. So spricht denn das Fehlen jeder Lesart und insbesondere das negative Zeugnis des

[1] Über das Alter seiner Übersetzung vgl. zu Kaulen a. a. O. § 112 die treffliche Spezialuntersuchung: L'Età di Simmaco l'interprete e S. Epifanio ecc. del Dott. Giov. Mercati (Modena 1892), wonach Symmachus unter Kaiser Mark Aurel (161—180) übersetzt hätte.

[2] Speziell unter den zehn Symmachusfragmenten aus Dan. 3 findet sich auch nicht eines aus GL; vgl. Field l. c.

[3] Dessen Text allein die betr. Verse bieten. Vgl. übrigens Field l. c. p. 934 b.

[4] Dafs Origenes nur zwei griech. Danielversionen kennt, geht unzweideutig aus seinem Briefe an Africanus (2) hervor: — τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ἀντίγραφα, ὧν τὰς λέξεις ἐξεθέμην (nämlich in den Hexapla), τὸ μὲν ἦν κατὰ τοὺς Ο′· τὸ δὲ ἕτερον κατὰ Θεοδοτίωνα· καὶ ὥσπερ παρ' ἀμφοτέροις ἔκειτο τὸ περὶ τὴν Σωσάνναν, ὡς σὺ φῂς πλάσμα, καὶ αἱ τελευταῖαι ἐν Δανιὴλ περικοπαί (= BD), οὕτω κτλ. (Migne XI, 52).

Origenes laut gegen die immer noch vertretene[1] Annahme, dafs wenigstens Symmachus S seiner Übersetzung einverleibt habe. Diese Argumente können wahrlich von der unsicheren Hand eines späteren Schreibers nicht umgestofsen werden, zumal da dieser schon durch die sinnlose Setzung des Lemniskus bezw. Obelus statt des zu erwartenden Asteriskus Mifstrauen erweckt.

Im Gegensatz zu Aquila und Symmachus begnügte sich der Ephesier Theodotion mit einer Revision[2] der LXX

[1] Z. B. von Kaulen a. a. O., § 395, und Knabenbauer l. c. p. 51. — Mit Genugthuung sehe ich, wie nun auch Bludau a. a. O. S. 169 das Schweigen des Origenes gegen A ausspielt, bedaure aber, dafs er dasselbe Argument nicht konsequenterweise auch gegen Σ geltend macht.

[2] Dies wird um so begreiflicher, wenn, wie es neuestens wahrscheinlich gemacht wurde, Ths Thätigkeit in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts und vor Aquila und Symmachus fällt. Vgl. Vetter in Theol. Quartalschr. 1892, S. 662. Strack, Einl. in das A. T. (4. Aufl. 1895) S. 190 f. Staerk in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1895, S. 289. Bludau in Theol. Quartalschr. 1897, S. 10. — Bludaus Hypothese aber, dafs Th nicht die alexandrinische, sondern eine zweite, dem hebräisch-aramäischen Danieltexte gerechter werdende, ältere Übersetzung revidierte (siehe Theol. Quartalschr. 1897, 1—26; vgl. a. a. O. S. 14 ff.), scheint mir wenig wahrscheinlich. Kann ich auch hier nicht auf Einzelheiten eingehen, so erlaube ich mir doch die Bemerkung, dafs sogar das ἔφραξαν (Hebr. 11, 33; siehe Bludau, Theol. Quartalschr. 1897, S. 16 bezw. S. 15) nicht viel beweist. Darauf, dafs Th Dan. 6, 22 ἐνέφραξεν hat, will ich gar kein besonderes Gewicht legen, wohl aber zu bedenken geben, dafs sich dem stilgewandten Redaktor des Hebräerbriefes, auch bei unmittelbarer Wiedergabe von סגר, das so gebräuchliche und — zum „Verschliefsen" des Mundes (Rom. 3, 19; vgl. 2 Cor. 11, 10), der Ohren (Prov. 21, 13) u. dgl. wie kein anderes Verb — passende φράττω geradezu aufdrängen mufste. Als unmittelbare Übertragungen hebräischer bezw. aramäischer Danielstellen lassen sich unschwer auch die — teilweise nur vermeintlichen — Anspielungen auf die alttestamentliche Apokalypse in der neutestamentlichen erklären. In dem zwischen 144—155 (siehe O. Bardenhewer, Patrologie [Freiburg i. B. 1894] S. 55) verfafsten Pastor Herm., Vis. IV, 2, 4 („ἐνέφραξεν") kann dagegen sehr wohl bereits ein Citat aus der wahrscheinlich in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts entstandenen Rezension Ths vorliegen. Endlich meint Bludau (Theol. Quartalschr. 1897, S. 25), diese „zweite, neben der ursprünglichen LXX hergehende Übersetzung" mache die rasche Aufnahme der Thschen Rezension begreiflicher. Hätte sich

auf Grund des hebräischen bezw. aramäischen Urtextes. Obgleich auch er im allgemeinen dem palästinischen Kanon folgte, liefs er dennoch die griechischen Danielzusätze in seiner Rezension dieses Propheten stehen, was seinen Grund nur in dem Ansehen haben kann, das diese Perikopen noch immer bei — einem Teile wenigstens — der hellenistischen Judenschaft genossen. „Dafs aber Theodotion sie selbst hinzufügte, unterliegt keinem Zweifel, denn sie tragen ganz denselben Charakter wie seine Übersetzung.“ [1] Wie bald auch die Kirche Ths Danielversion der alten alexandrinischen vorzog, wird sich auch für unsere Zusätze schon aus den Citaten des hl. Irenäus (siehe unten § 11) ergeben.

Die griechischen Versionen des 2. Jahrhunderts n. Chr. enthalten somit insgesamt ein wichtiges Zugeständnis an die pharisäische Kanontheorie; sie sollten auch gleichsam nur eine Brücke werden, auf der die Reste der Hellenisten allmählich wieder ins hebraistische Lager heimkehrten. Dafür mag am besten Aquilas Version gesorgt haben, die ja „teilweise nur nach Vergleichung des Grundtextes verständlich“ [2] war, aber gerade unter den letzten Hellenisten sich besonderer Beliebtheit erfreut haben mufs [3].

Die Rabbinen scheinen alsbald jede Spur von unsern Zusätzen verloren zu haben. So identifizierten bereits die Gewährsmänner des Origenes [4] ganz willkürlich die Ältesten in

indes eine korrektere, mit Ths Rezension fast identische Danielübersetzung „bereits eingebürgert“, so hätte die Kirche meines Erachtens keinen hinreichenden Grund mehr gehabt, dagegen die doch ganz unwesentlich „reformierte“ Ausgabe eines jüdischen Proselyten einzutauschen. Bedenkt man noch, dafs für eine zweite vortheodotionische Version auch jedes äufsere Zeugnis mangelt, so ist nicht einzusehen, warum Bludaus Ur-Theodotion weniger „eine luftige Hypothese“ (S. 24) sein sollte als A. Mez' (die Bibel des Josephus [Basel 1895] S. 20) Ur-Lukian.

[1] Fritzsche a. a. O. I, 114. Vgl. Field l. c. I, xxxix.

[2] Strack a. a. O. S. 190.

[3] Siehe Origenes ad Afric. § 2 (Migne, P. gr. XI, 52). Vgl. Justinians Nov. CXLVI.

[4] L. c. § 7 f. (Migne, P. gr. XI, 64 sq.). Vgl. Hieron. in Jer. 29, 21 sqq. (Migne, P. l. XXIV, 862 sq.).

S mit den Jer. 29, 22 erwähnten Propheten Achab und Sedekias [1]. Von GL wissen die Talmudisten so wenig, dafs nach P'sach. 118a die drei Jünglinge beim Hinabsteigen in den Ofen Ps. 115, 1 f. (h.), und beim Verlassen desselben Ps. 117, 1 f. (h.) — nach Sanh. 93a dagegen Dan. 9, 7 — recitieren [2].

[1] Cf. J. Lataix, Revue d'Hist. et de Litt. relig. II (1897), 274.

[2] Über die erst in mittelalterlichen Midraschim wieder zu Tage tretende und aus der christlichen (syr. oder griech. bezw. lateinischen) Bibel geschöpfte Kenntnis unserer Zusätze, insbesondere jedoch über „The unknown Aramaic Original of Theodotions Additions to the Book of Daniel", ed. by Dr. Gaster (Proceed. of the Soc. of Bibl. Archeol. XVI [1894], 280—290, 312—317 und XVII [1895], 75—89), werde ich anderwärts handeln.

Erstes Kapitel.

Das kirchliche Danielbuch der ersten drei Jahrhunderte.

§ 9. Jesus und seine Sendboten.

Als der Menschensohn das Evangelium vom Reiche Gottes predigte, war also eben das Buch, dem Jesus jene Selbstbezeichnung entnahm und das er in feierlich ernster Rede mit namentlicher Anführung auszeichnete[1], in zwei, durch Sprache und Umfang unterschiedenen Ausgaben in der jüdischen Welt verbreitet: die Juden aramäischer Zunge — also die überwiegende Mehrzahl der Juden Palästinas und der Euphratländer — kannten und anerkannten im allgemeinen nur das uns noch in hebräisch-aramäischer Fassung vorliegende Danielbuch; die Juden der weit ausgedehnten Diaspora hingegen lasen, weil die hellenische Weltsprache redend[2], unser Buch in seiner alexandrinischen Gestalt, also samt den Zusätzen, und verehrten es auch in diesem ganzen Umfange als eine heilige Schrift. Dasselbe thaten ohne Zweifel auch die zahlreichen Hellenisten Palästinas, ja selbst Jerusalems[3]. Möglicherweise fanden sich jene Perikopen — natürlich in semitischem Idiom — sogar in vereinzelten hebräisch-aramäischen Danielexemplaren. Keinesfalls haben die Palästinenser, die

[1] Matth. 24, 15.

[2] Siehe Th. Zahn, Einl. in das N. T. I (Leipzig 1897), 24 ff. (§ 2. Die griech. Sprache unter den Juden).

[3] Vgl. Act. 6, 9. Justin, Dial. c. Tr. 137 (Migne, P. gr. VI, 792). Siehe auch M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristl. griech. Welt (Wien und Leipzig 1897) S. 35.

hyperorthodoxen Pharisäer etwa ausgenommen, bei dem damaligen Stand der Kanonfrage[1] — wie gegen die LXX überhaupt, so — gegen die griechischen Bibelzusätze die später hervortretende schroffe Haltung eingenommen[2], so dafs der Unterschied zwischen der palästinischen und alexandrinischen Rezension mehr theoretische Bedeutung hatte. Dies dürfte auch das Verfahren der neutestamentlichen Hagiographen bestätigen.

Jesus, der in der Mundart Galiläas „den Armen die Frohbotschaft brachte“ und in der Synagoge seiner Vaterstadt einen Absatz des grofsen Propheten im Grundtext[3] vorlas, hatte freilich in seinen Reden zunächst das hebräisch-aramäische Danielbuch im Auge. Doch daraus folgt noch keineswegs, dafs der göttliche Meister den nur im griechischen Danielbuche enthaltenen Abschnitten ihre Heiligkeit grundsätzlich aberkannt hat[4]. Die Thatsache, dafs die heiligen Evangelisten selbst in Herrenreden nach dem alexandrinischen Danieltext citieren[5], spricht eher für das Gegenteil. Denn da liegt es doch nahe, dafs die neutestamentlichen Schriftsteller sowie die Apostel überhaupt, wo immer sie sich an griechisch sprechende Juden oder Heiden wandten, aus praktischen Rücksichten das alexandrinische Danielbuch benutzten und, dem Glauben der Hellenisten folgend, dasselbe seinem ganzen Umfange nach heilig hielten. Im entgegengesetzten Falle hätten sie sich ausdrücklich gegen jene Zusätze äufsern müssen[6]; von einem derartigen Dogma aber schweigen die Denkmale der ältesten Kirche durchaus, ja zeugen — wie wir sehen werden — gerade gegen ein solches.

[1] Siehe oben § 6, S. 19. [2] Vgl. oben § 8, S. 25.

[3] Trotz des LXX-Textes bei Luc. 4, 18.

[4] Vgl. Valeton a. a. O. S. 30.

[5] Matth. 24, 6. Marc. 13, 7: δεῖ γενέσθαι = LXX Dan. 2, 28. — Matth. 24, 10: σκανδαλισθήσονται πολλοί = LXX Dan. 11, 41. — Matth. 24, 15. Marc. 13, 14: τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως = LXX Dan. 9, 27; 12, 11. — Matth. 24, 30: ἐπὶ τῶν νεφ. = LXX Dan. 7, 13 (dagegen Marc. 14, 62: μετὰ τῶν νεφ. = Aram. Dan. 7, 13).

[6] Vgl. Fr. Bleek a. a. O. S. 349.

Ein direkter Beweis für das Ansehen, welches die griechischen Danielzusätze bei den ersten Christen genossen, ist allerdings aus dem N. T. nicht zu erbringen, indem ein Citat aus unsern Perikopen sich nicht feststellen läfst[1]. Aber dies spricht auch nicht gegen ihre „Kanonicität"; denn einmal mochte sich ihr Inhalt zu einem neutestamentlichen Citat weniger eignen, dann aber werden ja in der neutestamentlichen Heilsurkunde auch eine Reihe anderer, selbst prophetischer Bücher des A. T. nicht im geringsten berührt[2].

Trotzdem darf man behaupten, dafs das Danielbuch der apostolischen Kirche im grofsen und ganzen das alexandrinische war. Denn „das Organ, durch welches das Christentum sich über die Welt ausbreitete, war die griechische Sprache"[3], und „nicht das engherzige pharisäische Judentum Palästinas, sondern das weitherzige griechische Judentum der Diaspora hat eine weltgeschichtliche Mission ausgeübt"[4]. Hellenistische Juden und Judengenossen waren es also, die den Grundstock[5] der ersten Christengemeinden im weiten Römerreiche bildeten. Deren Heilige Schrift aber war die

[1] R. Stier (Die Apokryphen [Braunschweig 1853] S. 19) glaubt in dem Ehrentitel Abrahams φίλος Θεοῦ (Jac. 2, 23) eine Beziehung auf τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ (GL [LXX Dan. 3] 35) erblicken zu dürfen; hier könnte indes ebenso leicht 2 Par. 20, 7 zu Grunde liegen (vgl. auch Is. 41, 8). Als φίλος Θεοῦ erscheint übrigens Abraham beständig in der Διαθήκη Ἀβραάμ, siehe Fr. Spitta, Der Brief des Jakobus (Göttingen 1896) S. 83. — Dagegen sieht Stier (a. a. O. S. 25) in den πνεύμασι δικαίων (Hebr. 12, 23) nur eine „Parallele sinnigen Sprachgebrauches" zu den πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων (GL [LXX Dan. 3] 86). — Hebr. 11, 32 sq. wird zwar auf Daniels und der drei Jünglinge Martyrium angespielt, aber ohne sichtliche Beziehung auf BD oder GL.

[2] Siehe Kaulen a. a. O. § 32.

[3] M. Schanz, Gesch. der röm. Litteratur, 3. Teil (München 1896), S. 394. — Die providentielle Bedeutung der griech. Sprache für die Ausbreitung des Christentums hat schon Eusebius (Praep. ev. 8, 1. Migne, P. gr. XXI, 588) hervorgehoben.

[4] E. Schürer in Theol. Lit.-Ztg. 1897, S. 326. Vgl. J. v. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (Regensburg 1860), S. 152.

[5] Siehe oben S. 3, Anm. 1.

Septuaginta, und „mit eben dieser Übersetzung im Bücherranzen (2 Tim. 4, 13) ist Paulus selbst von Damaskus nach Antiochien, Kleinasien, Macedonien, Griechenland, bis dahin gewandert, wo noch heute für einen grofsen Teil der abendländischen Welt der Mittelpunkt liegt.“[1] Wie aber Griechisch die älteste Missionssprache und die alexandrinische Version überhaupt die älteste Christenbibel war, so war auch das alexandrinische Danielbuch samt seinen Zusätzen das Danielbuch der apostolischen Gemeinden, mit andern Worten: diese adoptierten die Praxis der hellenistischen Synagogen in den griechischen Städten Palästinas[2] nicht minder als in der Diaspora.

Die Judenchristen des heiligen Landes und insbesondere der heiligen Stadt blieben allerdings bis zur Katastrophe des Jahres 70 in engstem religiösem Verkehr mit ihren mosaischen Landsleuten[3]. Für diese Christen, insoweit sie aramäisch redeten, hatte Matthäus Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια[4] aufgezeichnet, und ebendieselben lasen zweifellos auch die alttestamentliche Apokalypse, überhaupt ein Lieblingsbuch der ersten Christen[5], in hebräisch-aramäischem Gewande. Dieser Umstand beweist aber keineswegs, dafs sie darob das von ihren hellenischen Brüdern gelesene alexandrinische Danielbuch mit seinen Zusätzen mifsachteten, ist ja doch nicht ausgeschlossen, dafs sie selbst jene Perikopen in ihren Danielexemplaren hatten[6].

Die nach der endgültigen Auflösung der jüdischen Theokratie zur Aelia Capitolina heimgekehrten Judenchristen gingen rasch in der nun vorwiegend aus Heidenchristen (Ἕλληνες) gebildeten, vom Bischof Markus geleiteten Gemeinde auf; durfte

[1] E. Nestle, Septuagintastudien II, 7.

[2] Vgl. oben S. 30 und B. Poertner a. a. O. S. 62 f.

[3] Vgl. B. Bartmann, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, in Bibl. Stud. 2. Bd., 1. Heft, S. 24 f.

[4] Papias bei Euseb., H. E. III, 39 (Migne XX, 300).

[5] A. Bludau, Alex. Übers. S. 12 und G. Schnedermann, Das Judentum und die christl. Verkündigung in den Evangelien (Leipzig 1884) S. 187. 247.

[6] Siehe oben S. 30 f.

sich ja kein Ansiedler der neuen Stadt als Juden bekennen. Die orthodoxen Christen Palästinas unterstanden nun insgesamt dem Metropoliten von Cäsarea, einer von Anfang an hellenischen Stadt; die noch am Mosaismus festhaltenden Bekenner Christi fielen dagegen einem häretischen Judaismus anheim. So gelangte also selbst im Judenlande noch in der apostolischen Zeit mit dem christlichen Hellenismus die LXX und mit dieser das griechische Danielbuch zur Vorherrschaft.

§ 10. Das Zeugnis eines Apostelschülers.

Während die Hagiographen des N. T. es nur höchst wahrscheinlich machen, dafs die LXX schon in der apostolischen Zeit die eigentliche Christenbibel war, erheben die Zeugnisse der sogen. apostolischen Väter, trotz des geringen Umfanges ihres Schrifttums, diese Annahme zur Gewifsheit. Jene ersten Träger apostolischer Überlieferung gebrauchen nämlich die in der palästinischen Schriftsammlung fehlenden Bücher in ganz derselben Weise wie die darin befindlichen[1], Beweis genug, dafs die Apostel so wenig wie der göttliche Meister sich gegen die nur in der griechischen Bibel enthaltenen Bücher und Abschnitte ausgesprochen haben können[2].

In diesem Sinne ist für den Umfang des urkirchlichen Danielbuches von ausschlaggebender Bedeutung das Zeugnis des Schülers und Gehilfen der Apostelfürsten[3], des hl. Klemens von Rom. In seinem gegen Ende der Regierung Domitians († 96) abgefafsten[4] Brief an die Korinther verrät er nämlich zweimal seine Bekanntschaft mit GL. An der ersten Stelle c. 45, §§ 2. 6 setzt er nicht nur von seinen

[1] Vgl. Cornely l. c. p. 69 sq. Loisy l. c. p. 71. Funk l. c., Index locor. p. 564—578.

[2] Vgl. oben S. 31.

[3] Phil. 4, 3. Vgl. das äufserst wertvolle Zeugnis des hl. Irenäus († um 202), Haer. III, 3, 3 (Migne, P. gr. VII, 849 sq.).

[4] Bardenhewer a. a. O. S. 41.

Adressaten voraus, dafs sie jenen Zusatz kennen, sondern er zählt ihn ausdrücklich den heiligen Schriften bei, wenn er vorerst bemerkt: (§ 2) Ἐγκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου[1], und, nachdem er §§ 3—5 betont hat, dafs die Gerechten des A. T. stets nur von Ungerechten mifshandelt wurden, gleichsam begründend frägt: (§ 6) Τί γὰρ εἴπωμεν, ἀδελφοί; Δανιὴλ ὑπὸ τῶν φοβουμένων τὸν θεὸν ἐβλήθη εἰς λάκκον λεόντων; (§ 7) Ἡ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ ὑπὸ τῶν θρησκευόντων τὴν μεγαλοπρεπῆ καὶ ἔνδοξον θρησκείαν τοῦ ὑψίστου κατείρχθησαν εἰς κάμινον πυρός; Μὴ δαμῶς γένοιτο[2]. Ob § 6 auf Dan. 6 oder auf BD angespielt wird, läfst sich nicht entscheiden; dagegen wird § 7 unzweideutig auf den alexandrinischen Zusatz in Dan. 3 Bezug genommen, denn nur in diesem stehen die hebräischen Namen der drei Jünglinge in obiger Reihenfolge[3].

An der zweiten Stelle (c. 59, 3) erinnert der heilige Papst zweifellos an GL (= Dan. 3) v. 54, wenn er in feierlichem Gebete den Allerhöchsten auch anruft als τὸν ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσοις[4]. Die Beziehung ist unbestreitbar[5]; ein buchstäbliches Citat dürfen wir bei Klemens gar nicht erwarten, wenngleich er sich, wie die apostolischen Väter überhaupt, „ganz im Ideenkreis der heiligen Schriften bewegt“ und „bald in Ausdrücken und ganzen Sätzen, bald in Reminiszenzen mit den heiligen Büchern zusammentrifft“[6].

[1] Funk l. c. I, 116. Vgl. P. G. Morin, Anecd. Maredsol. II (1894), 42.

[2] Funk l. c. p. 118. Vgl. dazu Anecd. Maredsol. II, 43.

[3] Vgl. oben § 3, S. 9 ff.; § 6, S. 20 f.

[4] Funk l. c. p. 136. Vgl. Anecd. Maredsol. II, 55.

[5] Funk verweist weniger glücklich auf Sir. 16, 16 (Vulg. v. 18). Dasselbe thut J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I, S. Clement of Rome, Vol. II (London 1890), p. 173, erinnert dagegen mit Recht an die Anaphora des hl. Basilius: ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους.

[6] P. Dausch, Die Schriftinspiration (Freiburg i. B. 1891) S. 46. Vgl. E. Schürer in Prot. Realencykl. I (3. Aufl., Leipzig 1896), 626: „Wenn unter diesen Citaten (der ältesten Väter) keines die Form eines eigent-

S oder BD zu erwähnen fand sich im Korintherbrief kein Anlafs; selbstverständlich las der hl. Klemens diese Perikopen in demselben Danielbuche, dem er seine Kenntnis von GL verdankte.

§ 11. Das Zeugnis eines Apologeten und eines Polemikers des 2. Jahrhunderts.

Wie der palästinische Philosoph und Märtyrer Justin in seinem Zwiegespräch mit dem Juden Trypho die LXX überhaupt als die wahre und unverfälschte Heilige Schrift verteidigt[1], so zeigt er in seiner ersten, um 150 an Kaiser Antoninus und dessen Söhne gerichteten[2] Apologie (c. 46; Migne VI, 397), dafs zu seiner Zeit — wie nach unserer Darlegung S. 30. 33 f. nicht anders zu erwarten ist — die Christen des heiligen Landes das griechische Danielbuch mit seinen Zusätzen[3] lasen. Dem hl. Justin gelten nämlich a. a. O.[4] alle, gleichviel ob Juden oder Hellenen, wenn sie nur μετὰ λόγου lebten, als Christen; so unter letzteren Sokrates, Heraklit u. dgl., ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ, καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί. Er führt also die drei Jünglinge in derselben Ordnung an wie der hl. Klemens, und — was für seine Wertschätzung des Abschnittes, auf den jene zurückgeht, nicht zu übersehen ist — zwischen dem grofsen Patriarchen der Genesis und dem feurigen Propheten der Königsbücher.

Das Kanonverzeichnis des Bischofs Melito[5] von Sardes (um 170) aber darf nicht als ein Zeugnis gegen das Ansehen

lichen Schriftcitates hat, so ist dies wohl nur als zufällig zu betrachten und aus dem geringen Umfang dieser ältesten Litteratur zu erklären."

[1] Vgl. Loisy l. c. p. 72. [2] Bardenhewer a. a. O. S. 89.

[3] Dafs sich der hl. Justin a. a. O. auf die „apokryphischen" Zusätze des Buches Daniel beziehe, geben auch gerne zu Keil a. a. O. S. 622. Strack in Prot. Realencykl. VII (2. Aufl. 1880), 442. Zöckler a. a. O. S. 12, vgl. S. 231. Schürer a. a. O.

[4] Vgl. II, 13 (Migne VI, 468).

[5] Bei Eusebius, H. E. IV, 26, 14 (Migne XX, 396).

der alexandrinischen Bibel in den Kirchen Palästinas betrachtet werden; denn das Verzeichnis, das der christliche Bischof erst infolge gelehrter Forschungen in Palästina dem Apologeten Onesimus übersenden konnte, stellt gewifs nur den talmudischen Kanon dar[1]. Anderseits liefert der ganze Vorgang den klarsten Beweis, dafs also die christlichen Kirchen Kleinasiens eine andere Schriftsammlung, nämlich die alexandrinische, gebrauchten, dieselbe, die auch der hl. Paulus im Auge hat, wenn er den ersten Bischof von Ephesus ermahnt: „Beharre bei dem, was du gelernt hast und dir anvertraut ward, . . . weil du von Kindheit an die heiligen Schriften kennst, die dich unterweisen können zur Seligkeit durch den Glauben an Jesus Christus.“[2]

Diese Thatsache wird aufs glänzendste bestätigt durch den Schriftgebrauch des hl. Irenäus von Lyon († um 202), der als Knabe noch dem Lehrworte des Apostelschülers Polykarp von Smyrna († um 155), gelauscht hatte[3]. Dieser vollgültige Zeuge urkirchlicher Überlieferung[4] citiert nämlich in seinem grofsen Werke „Adversus haereses“ nicht nur Baruch und Weisheit[5], sondern auch die Erzählungen von Bel und dem Drachen sowie der Susanna, und zwar beide ausdrücklich als „Daniel propheta“, Beweis genug, dafs des hl. Irenäus Bibel die LXX und sein Danielbuch das griechische mit den Zusätzen war. Da aus letzteren uns hier zum erstenmal förmliche Citate begegnen, die zudem bereits Theodotions[6] Danielrezension verraten, seien die auch etwas längeren Stellen wörtlich angeführt.

[1] Siehe die trefflichen Erörterungen Weltes in Theol. Quartalschr. 1839, S. 281—283. Vgl. Cornely l. c. p. 76 sq. Buhl a. a. O. S. 20. Vigouroux, Dict. de la Bible II, 149; ferner Th. Zahn, Gesch. d. neutestamentl. Kanons II, 1 (Erlangen u. Leipzig 1890), S. 326 ff., und Schürer a. a. O.

[2] 2 Tim. 3, 14 f. [3] Bardenhewer a. a. O. S. 119.

[4] Vigouroux l. c. II, 146. Vgl. Iren., Haer. III, 3, 4 (Migne, P. gr. VII, 851). [5] Siehe Loisy l. c. p. 74.

[6] Vgl. Bludau l. c. p. 23. Buhl a. a. O. S. 131. 156. Für unsere Stücke ergiebt sich dies unzweideutig aus „Cyrus, rex Persarum“ in

Nach Haer. IV, 5, 2 (Migne, P. gr. VII, 984) ist der lebendige Gott, von welchem Matth. 22, 23 bezw. Ex. 3, 6 die Rede ist, derselbe, quem et Daniel propheta, cum dixisset ei Cyrus, rex Persarum: „Quare non adoras Bel?“ annuntiavit dicens: „Quoniam non colo idola manufacta sed vivum Deum, qui constituit coelum et terram et habet omnis carnis dominationem“ (BD v. 3 sq.). Iterum dixit: „Dominum Deum meum adorabo, quoniam hic est Deus vivus“ (BD v. 24).

Ebenda 26, 3 (Migne l. c. 1054) schreibt er: Die heuchlerischen Presbyter, die in absconsis agunt mala et dicunt: „Nemo nos videt“, redarguentur a Verbo, . . . et audient eas, quae sunt a Daniele propheta voces: „Semen Chanaan et non Iuda, species seduxit te, et concupiscentia avertit cor tuum; inveterate dierum malorum, nunc advenerunt peccata tua, quae faciebas antea, iudicans iudicia iniusta: et innocentes quidem damnabas, dimittebas vero nocentes, dicente Domino: Innocentem et iustum non occides“ (= S v. 20. 56. 52 sq.). De quibus dixit et Dominus: „Si autem dixerit malus servus etc.“ (= Matth. 24, 48—51 und Luc. 12, 45 sq.). Ein danielisches Prophetenwort wird also hier mit einem Herrenwort in engste Parallele gestellt, wodurch jenes gerade eine besondere Bedeutung erhält.

§ 12. Das Zeugnis der römischen und karthagischen Märtyrerkirche des 3. Jahrhunderts.

Fast um dieselbe Zeit, als der hl. Irenäus in Lyon den Martertod starb, schrieb zu Rom der hl. Hippolyt den ersten christlichen Danielkommentar[1]. Dafs die römische Kirche schon in der apostolischen Zeit das alexandrinische

Th, BD v. 1 (während in LXX immer nur vom βασιλεύς die Rede ist) bezw. aus „semen Chanaan“ in Th, S v. 56 (LXX ibd. σπ. Συρίας).

[1] Also um 202; siehe Bardenhewer a. a. O. S. 132. Dagegen scheint Bonwetsch (Studien u. s. w. [vgl. oben S. 4, Anm. 2] S. 79. mit Th. Zahn (a. a. O. II, 984 u. 1020 f.) das Jahr 204 als Entstehungszeit des hippolyt. Danielkommentars anzunehmen.

Danielbuch gelesen hat, ersahen wir aus dem Korintherbrief des hl. Klemens. Hundert und einige Jahre später liefert nun „die älteste erhaltene exegetische Schrift in der christlichen Kirche“[1] den direkten und ausdrücklichsten Beweis, dafs die προκαθημένη τῆς ἀγάπης die Zusätze des Danielbuches, wie dieses selbst, als heilige Schrift betrachtete. Am Anfange seines DK erklärt nämlich der hl. Hippolyt die S-Geschichte und dann innerhalb des dritten Kapitels auch GL gerade wie echte Bestandteile des Buches Daniel. Dazu kommt, dafs er die S-Perikope ausdrücklich unter τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν ἐν παραβολαῖς λαλούμενα[2] rechnet und sie im ganzen[3] wie in einzelnen Versen[4] als „Schrift“ bezeichnet, die als solche eben untrüglich[5], „heilig“[6], „göttlich“[7] ist; der Umstand, dafs die zeitgenössischen Juden von S nichts mehr wissen wollen[8], erschüttert seinen Glauben an ihren inspirierten Charakter nicht im geringsten. Gleicherweise gilt ihm[9] der alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde Hymnus als

[1] Bonwetsch a. a. O. S. 1.

[2] DK (ed. Bonwetsch) I, 5, 4 (S. 10).

[3] DK I, 6, 2 (S. 10); 22, 3 (S. 34).

[4] So S v. 1 in DK I, 12, 1 (S. 19); S v. 15 b ebd. 16, 5 (S. 25); S v. 7 ebd. 18, 1 (S. 29).

[5] DK I, 29, 1 f. (S. 41) sollen wir aus S v. 52 f. lernen, ὅτι ἐν μηδενὶ ἡμᾶς διαψεύδεται ἡ γραφή.

[6] DK I, 30, 1 (S. 42) betont er, dafs auch in den Euphemismen (συγγινομένους und ὁμιλοῦντας) S v. 38 bezw. v. 54. 57 τὸ σεμνὸν τῶν ἁγίων γραφῶν und τὸ καθαρὸν στόμα τῶν μακαρίων προφητῶν sich offenbare.

[7] DK I, 31, 3 (S. 43) bemerkt er zu den Antworten der zwei Ältesten (S v. 54 b u. 58 b): ἐν πᾶσιν ἡ θεία γραφὴ σοφίζει ἡμᾶς ὁδηγοῦσα πρὸς τὴν ἀλήθειαν κτλ.

[8] DK I, 14, 2 (S. 23) äufsert er sich im Anschlufs an S v. 7 sq. also: ταῦτα μὲν οὖν οἱ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντες βούλονται νῦν περικόπτειν τῆς βίβλου, φάσκοντες μὴ γεγενῆσθαι ταῦτα ἐν Βαβυλῶνι, αἰσχυνόμενοι τὸ ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γεγενημένον. Natürlich könnte es sich hier nur um das Danielbuch der Hellenisten handeln; auf keinen Fall darf wohl das νῦν urgiert werden. Wegen des ungenügenden Motivs der Ausscheidung vgl. oben § 2, S. 6.

[9] DK II, 30, 6 (S. 102).

ἡ γραφή. Die zum Gebete des Azarias überleitenden Worte (Dan. 3, 24 Th) καὶ περιεπάτουν ἐν μέσῳ τῆς φλογὸς ὑμνοῦντες κτλ. sind für ihn[1] geradeso ἡ γραφή, wie die des v. 23. Endlich führt er[2] Dan. 3, 49 sq. (Th) mit den Worten an: ὡς ἡ γραφὴ λέγει. Die BD-Geschichte dagegen hat der hl. Hippolyt, nach Ausweis der slavischen Version des vollständigen DK, nicht kommentiert[3], indes „nicht etwa infolge

[1] DK II, 28, 1 (S. 94).

[2] DK II, 31, 4 (S. 102). Ebd. § 2 citiert er Dan. 3, 48 (Th) mit φησίν.

[3] Die durchaus berechtigte Erwartung Bardenhewers (Des hl. Hippolytus von Rom Comment. zum Buche Daniel S. 28 f. 76; vgl. Patrol. S. 132) hat sich also nicht bestätigt. Wenn deshalb der Nestorianer Abdīšō' von Nisibis († 1318) einen פישק דניאל זעורא ושושן als Werk des hl. Hippolytus anführt (Assemani, Bibl. orient. III, 1, p. 15), so kann auch nicht mehr mit Bardenhewer unter „Daniel dem Kleinen" die BD-Geschichte verstanden werden; vielmehr wird man mit Bonwetsch (Gött. Nachr., phil.-hist. Kl., 1896, 1, S. 28; Studien S. 3; DK. S. VIII) den Ausdruck „Erklärung Daniels des Kleinen und der Susanna" als ein Ganzes auffassen müssen. Diese Auffassung hält übrigens Bardenhewer (Hippolytus S. 26) selber für das Zunächstliegende und verweist unter anderem auf παιδάριον νεώτερον (S v. 45 [Th]), sowie auf die (Lond. Polygl. T. IV vorliegende) S-Version des Thomas (?) von Heraklea (um 616), in der (v. 1 u. 45) Daniel als „zwölfjährig" (בר תרתעסרא שנין) auftritt, wobei es v. 45 noch obendrein heifst דניאל זעורא דהוא ב ת ש, also „klein" als „jung" gedeutet wird. Dazu kommt, dafs — was bisher übersehen wurde — die herakleische S-Version schon durch ihre Überschrift כתבא דדניאל זעורא תשעיתא דשושן zu verstehen giebt, dafs die zwei fraglichen Bezeichnungen einander nur ergänzen sollen. Dies bezeugt übrigens auch Barhebräus (Die Scholien des B. zu Ruth und den apokr. Zus. zum Buche Daniel, herausg. von A. Heppner [Berlin 1888] S. 16. 18): תוב כתבא דשושן: כד בר תרתעסרא שנין איתהי חוא דניאל ה׳ עלהדא חנא כתבא דדניאל זעורא אתקרי: Wahrscheinlich war bei den Syrern „der kleine Daniel und Susanna" auch als besondere Schrift (כתבא) im Umlauf, wie dies ja Bonwetsch (Gött. Nachr. a. a. O.) auch für den S-Kommentar des hl. Hippolyt annimmt. Thomas aber scheint bezüglich des Alters des jungen Daniel von dem bei den Syrern so verbreiteten hippolytischen DK beeinflufst gewesen zu sein, wo es I, 1, 3 (S. 3) heifst: „Dieser, ein Knabe seiend, überführte die gealterten Ältesten..., hierdurch abbildend den himmlischen Richter, welcher sollte, ein Jüngling von zwölf Jahren seiend, im Tempel die gesetzlosen Ältesten überführen." Das Alter des Antitypus wurde also auf den Typus übertragen. — Befremdend bleibt immerhin, dafs derselbe

von Zweifeln an der Wahrheit ihres Berichtes“ [1] oder an ihrem inspirierten Charakter, sondern wohl aus dem einfachen Grunde, weil er einen ganz verwandten Stoff (Dan. 6) schon DK III, 19—31 (S. 158—180) behandelt hatte. Denn er kennt und erwähnt BD ausdrücklich in seinem DK, wenn auch zufälligerweise ohne das Prädikat γραφή. So gilt ihm [2] als Thatsache, dafs Daniel τῷ Κύρρῳ [sl. dem Dareios] ἐπὶ τοῦ Βήλ zur Antwort gab: ὅτι οὐ σέβομαι ἔργα [Th. εἴδωλα] χειροποίητα κτλ. (= BD v. 5), sowie dafs Daniel auch ἐπὶ τοῦ Βὴλ βασιλεύοντος Κύρρου [sl. Dareios von Medien] in die Löwengrube geworfen ward [3]. Etwas weiter [4] glaubt er nochmals betonen zu müssen: εὑρίσκομεν γὰρ τὸν μακάριον Δανιὴλ ὃς ἐν λάκκῳ βληθέντα κτλ. Jenes εὑρίσκομεν dürfte übrigens einem γέγραπται und ähnlichem ziemlich nahe kommen; wo anders hätten denn die römischen Christen diese doppelte Thatsache verzeichnet finden sollen als in ihrem Danielbuche?

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts (251) giebt auch der römische Presbyter Novatian, der, wie ehedem Hippolyt, als Haupt der Rigoristenpartei Roms auftrat, Zeugnis von dem Ansehen, das die S-Geschichte in der römischen Gemeinde genofs. In seinem Traktate De bono pudicitiae [5] c. 9 erscheint

ʿAbdīšōʿ in seinem metrischen Verzeichnisse der alttestamentlichen Bücher (Assemani l. c. p. 6) den „kleinen Daniel“ von „Susanna“ trennt:

ויהודית ואסתיר ושושן
ועזרא ודניאל זעירא

Indes kam es hier dem Autor vielleicht nur darauf an, die drei fast in der nämlichen Periode auftretenden Frauen zusammenzustellen, wie ja auch in syrischen Bibelhandschriften die mit den genannten Frauennamen überschriebenen Bücher nebst Ruth als „Buch berühmter Frauen“ zusammengefafst werden (vgl. Kaulen a. a. O. § 188).

[1] Bonwetsch, Studien S. 24. [2] DK II, 26, 1 f. (S. 88).

[3] DK II, 26, 4 (S. 90). [4] DK II, 35, 2 (S. 108).

[5] C[orpus] S[criptorum] E[cclesiasticorum] L[atinorum Vindob.] III[3], 20 sq. — Dafs diese pseudocyprianische Schrift dem Novatian zugeeignet werden mufs, hat im Anschlufs an C. Weyman (Hist. Jahrb. der Görres-Gesellsch. XIII [1892], 742—748; vgl. ebd. XIV [1893], 330 f.) Adalb. Demmler (Theol. Quartalschr. 1894, S. 223—270) dargethan.

ihm nämlich die Keuschheit durch Anführung der zwei einzigen Beispiele des ägyptischen Joseph (Gen. 39, 7 sqq.) und der Susanna schon nachdrücklich genug („omnibus viribus") verteidigt. Sodann erzählt er ausführlich die Geschichte der Letztgenannten, also anhebend: „Fuit, ut legimus, Susanna filia Helciae, uxor Ioachim pulcherrima facie, pulchrior moribus etc."

Als letzter Zeuge für das Ansehen der S-Geschichte in der römischen Kirche trete der Neuplatoniker Porphyrius (233—304) auf, der noch in seiner Vaterstadt Tyrus als Jüngling den greisen Origenes kennen gelernt hatte [1]. Zuerst ein Schüler des Plotinus in Rom, dann seit 270 dessen Nachfolger im Lehramte, schrieb er zwischen 270 und 275 [2] das zwölfte seiner fünfzehn Bücher κατὰ χριστιανῶν blofs, um das bei den Christen so hochangesehene Danielbuch zu diskreditieren [3]. Aus den bekannten Wortspielen der S-Geschichte glaubte er sogar mit Bestimmtheit folgern zu dürfen, dafs das ganze Danielbuch ein griechisches Machwerk aus der Seleukidenzeit und deshalb auch den Juden unbekannt sei! [4] Porphyrius hielt also offenbar die im theodotionischen Texte an der Spitze des Danielbuches stehende S-Episode für einen ursprünglichen Bestandteil unseres

[1] Euseb., H. E. VI, 19. Vgl. J. Lataix l. c. p. 268. Über Porphyrius überhaupt siehe besonders S. Cheetham in Smith-Waces Dictionary of Christian Biography etc. V (London 1887), 440 bis 442.

[2] F. X. Funk, Kirchengesch. (2. Aufl., Rottenburg a. N. 1890) S. 43.

[3] Hieron., Comment. in Dan., prol. (Migne XXV, 491): „Contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum: sed a quodam, qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea."

[4] Hieron. l. c. (Migne XXV, 492): „Sed et hoc nosse debemus inter cetera, Porphyrium de Danielis libro nobis obicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos, sed Graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur, dicente Daniele ad presbyteros, ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρῖσαι, quam etymologiam magis Graeco sermoni convenire quam Hebraeo."

Propheten, ohne von dem hebräisch-aramäischen Danieltexte oder auch nur von der LXX-Version [1] eine Ahnung zu haben, Beweis genug, dafs gegen Ende des 3. Jahrhunderts in der römischen Kirche — deren Danielbuch Porphyrius benutzte — die S-Geschichte als untrennbarer Abschnitt des Buches Daniel galt [2].

Vernehmen wir nun noch zwei mächtige Stimmen aus der so früh erblühenden Kirche der Africa provincia. Vor allem ist es hier der karthagische Presbyter Tertullian, der als Katholik und (seit 202) als Montanist wiederholt sämtliche Danielzusätze für seine Beweisführungen ausnutzt.

„Legimus . . .", schreibt er in der zwischen 197 und 202 verfafsten [3] Abhandlung De oratione c. 29, dafs das Gebet schon im Alten Bunde „et ab ignibus et a bestiis et ab inedia liberabat"; um so wirksamer wird das Gebet des Christen sein, wenngleich es „non roris angelum in mediis ignibus sistit nec ora leonibus obstruit nec esurientibus rusticorum prandium transfert" [4]. Spielt hier Tertullian deutlich auf das Gebet des Azarias und den Habacuc discophorus als biblische Thatsachen an, so hält er in seiner montanistischen [5] Schrift Adversus Hermogenem c. 44 den Lobgesang der drei Jünglinge für einen Bestandteil des Danielbuches, wenn er sagt, dafs Gott „etiam inanimalia et incorporalia laudes canunt apud Danielem" [6]. In seinem Buche De corona militis c. 4 (v. J. 211/212) [7] erwähnt er im Verein mit Rebekka (Gen. c. 24) auch Susanna, und meint, diese sei „in stadio mariti" wohl nicht verschleiert gegangen [8]. Noch dreimal gedenkt er der BD-Ge-

[1] Vgl. darüber die Entgegnung des Eusebius und Apollinaris unten § 18.

[2] A. A. Bevan, A short Comment. on the Book of Daniel (Cambr. 1892) p. 3

[3] Bardenhewer, Patrol., S. 185.

[4] CSEL. XX, 199. [5] Bardenhewer a. a. O.

[6] Migne II, 236. [7] Bardenhewer a. a. O. S. 189.

[8] Migne II, 80 sq. — Bludau a. a. O. S. 17 f. (cf. l. c. p. 27), meint: „Aus den Stellen, an denen Tertullian auf die deuterocano-

schichte, nämlich in seiner katholischen Schrift De idololatria c. 18[1], sowie in seinem montanistischen Buche De ieiunio adv. psych. c. 7 und c. 9[2]. An letzter Stelle stützt er sogar die 1 (3) Reg. 19, 5 sqq. geschilderte Speisung Elias' durch den Hinweis auf die Daniels, dem ja auch durch einen Engel „in lacu leonum esurienti prandium metentium exhibitum est".

Im Unterschiede von Tertullian bietet uns sein etwas jüngerer Landsmann, der hl. Cyprian (248—258[3] Bischof) von Karthago, die ansehnlichsten und für die Kenntnis des ältesten Danieltextes der lateinischen Afrikaner wertvollsten Citate aus unsern Zusätzen. Diese letzten aber bezeichnet er entweder ausdrücklich als „göttliche Schrift" oder doch als Teile des Danielbuches. So citiert er in seiner Abhandlung Ad Quirinum (Testim.) lib. 3, 20 zur Erhärtung der These, dafs die Gottesfurcht „fundamentum et firmamentum spei et fidei" sei, u. a. auch die S-Geschichte und das Gebet des Azarias, also anknüpfend[4]: Item in Daniele: „Fuit vir habitans in Babylone . . . secundum legem Moysi" (= S v. 1 bis 3). Item in Daniele: „Et sumus humiles in omni terra hodie . . . secundum amplitudinem misericordiae tuae" (= Dan. 3, 37 b—42). In seiner Schrift De lapsis c. 31 (vom Jahre 251)[5] citiert er Dan. 3, 25 folgendermafsen: Loquitur scriptura divina: „Stans", inquit, „Azarias deprecatus est et aperuit os suum et exomologesim faciebat Deo simul cum

nischen Teile bei Daniel hinweist . . ., kann über die Benutzung des jeweiligen Textes kein Schlufs gezogen werden"; ich glaube, „in stadio" dürfte deutlich genug den LXX-Text verraten. Nachdem Tertullian das Danielbuch überhaupt zumeist nach den LXX citiert (vgl. Behrmann a. a. O. S. xxxiii. Bludau l. c. p. 25 sqq. und a. a. O. S. 17 f. F. C. Burkitt, The Old Latin and the Itala = Texts and Studies, ed. by J. A. Robinson IV, 3 [Cambr. 1896], p. 18—25), so ist im vorhinein wahrscheinlich, dafs er auch unsere Zusätze nach der alexandrinischen Version vor sich hatte.

[1] CSEL XX, 51.

[2] Ibid. XX, 283 resp. 285.

[3] Bardenhewer a. a. O. S. 194 f

[4] CSEL III[1], 136 sq.

[5] Bardenhewer a. a. O. S. 196.

sodalibus suis in medio igni.“[1] Ähnlich führt er in der wahrscheinlich ein Jahr später[2] geschriebenen Abhandlung De dominica oratione c. 8 den Eingang zum Hymnus (= Dan. 3, 51) mit der Vorbemerkung an: declarat scripturae divinae fides[3].

Auch in mehreren in die Zeit seiner bischöflichen Amtsführung[4] fallenden Briefen erinnert der hl. Cyprian an die Danielzusätze; so Ep. VI, c. 3 an das glorreiche Martyrium des Ananias, Azarias und Misael, „quibus inclusis in caminum cesserunt ignes et refrigerium flammae dederunt praesente cum illis Domino“[5], dann Ep. XLIII, c. 4 an die keusche Susanna, deren Versuchern die Anhänger des Felicissimus gleichen, die ja „adulterinis doctrinis ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritatem evangelicam violare conantur“[6]. Ep. LVIII, c. 5 empfiehlt er das mutige Bekenntnis Daniels zur Nachahmung, der plena fide et libertate prorupit dicens: „nihil colo ego nisi Dominum Deum meum, qui condidit coelum et terram“[7] (= BD v. 4 sec. LXX!). Dieselben Worte sprach Daniel „sancto Spiritu plenus“ nach der Schrift Ad Fortunatum (De exhort. mart.) c. 11[8].

Im vorausgehenden haben wir auch für unsere Zusätze die hochinteressante Beobachtung machen können, dafs zur Zeit des hl. Cyprian, also um die Mitte des 3. Jahrhunderts, in der karthagischen Kirche ein Danieltext im Gebrauche war, der eine seltsame Mischung von LXX und Th darstellt. In den ersten Lustren desselben Jahrhunderts hatte noch Tertullian „mehr oder minder genau nach dem Text der LXX“[9] citiert bezw. nach einer daraus — wenn je, so längst vor

[1] CSEL III[1], 260. — Die von mir gesperrten Worte des cyprianischen Danielcitates entsprechen ganz und gar jenen der alexandrinischen Version: ἐξωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ ἅμα τοῖς συνεταίροις αὐτοῦ ἐν μέσῳ τῷ πυρί. Wegen derartiger LXX-Spuren bei Cyprian überhaupt siehe vor allem wieder Burkitt l. c. p. 25—29 und Bludau a a. O. S. 19.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 197. [3] CSEL III[1], 271.

[4] Bardenhewer a. a. O. [5] CSEL III[2], 483. [6] Ibid. III[2], 593.

[7] Ibid. III[2], 661. [8] Ibid. III[1], 337. [9] Bludau a. a. O. S. 17.

Tertullian[1] — gefertigten lateinischen Übersetzung. Die Existenz dieser letzten darf mindestens als sehr wahrscheinlich gelten[2]. Hier lohnt es sich indessen nicht, auf jene Streitfrage[3] näher einzugehen; denn ein solcher lateinischer LXX-Daniel mufste offenbar unsere Zusätze ebenso enthalten wie seine griechische Vorlage. Jedenfalls hatte der hl. Cyprian einen verhältnismäfsig festen lateinischen Danieltext, nämlich jenen afrikanischen Mischtext vor sich, von dem seine Danielcitate Zeugnis geben und der vielleicht erst durch des hl. Augustin Bemühen allmählich der „interpretatio Itala" Platz machen mufste. Zur Rekonstruktion der echten italischen, aus Th geflossenen Danielversion werden also die Citate voraugustinischer Afrikaner am besten nicht benutzt. So begreift sich auch, warum die von P. Sabatier[4] zum Teil aus Cyprians oder gar Tertullians Danielcitaten rekonstruierte „Vetus Italica" mit den von E. Ranke[5] aus einem Palimpsestenpaar des 5. Jahrhunderts herausgegebenen wirklichen Italafragmenten so wenig übereinstimmen. Wir wollen hier indes nur die Thatsache feststellen, dafs die wahrscheinlich in Norditalien (Mailand) entstandene und gebräuchliche „interpretatio Itala" die Danielzusätze ebenso enthielt wie Ths Danielversion, aus der sie geflossen ist.

Wenden wir uns jetzt vom lateinischen Nordafrika nach dem griechisch-koptischen.

[1] Es würde doch wenig praktischen Sinn verraten, wenn man den alexandrinischen Danieltext erst dann in die herrschende Sprache Karthagos (vgl. Fritzsche-Nestle in Urtext und Übersetzungen der Bibel [Leipzig 1897] S. 87) übersetzt hätte, als auch Ths Version in Afrika schon im Umlauf war, also in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

[2] Siehe oben S. 45, Anm. 1.

[3] Mit Th. Zahn (a. a. O. S. 51 ff. und Theol. Lit.-Bl. 1896, S. 375 f.) halten Buhl (a. a. O. S. 145) und M. Schanz (Gesch. der röm. Lit. III [München 1896], 395) dafür, dafs Tertullian überhaupt „noch keine latein. Bibel in Händen gehabt", sondern selber aus den griechischen Texten übersetzt habe.

[4] Biblior. sacr. lat. versiones antiquae etc. II (Paris. 1751), 860—864. 883—886. 887.

[5] L. c. p. 126 sq. 129—132. 143 resp. 374—376. 380—387. 401 sq.

§ 13. Die ältesten Zeugnisse der ägyptischen Kirche.

Dafs die Kirche Alexandriens von Anfang an auch das Danielbuch der alexandrinischen Synagoge als das ihrige betrachtete, ist wohl selbstverständlich. Ausdrückliche Bezeugung finden die griechischen Zusätze allerdings erst durch den Athener Klemens, der um 200 die alexandrinische Katechetenschule leitete. Derselbe will im vierten Buche seiner στρωματεῖς c. 19 (Migne VIII, 1329) den Beweis erbringen, dafs die Frauen so gut wie die Männer die Vollkommenheit erlangen können, und beruft sich zu diesem Zwecke vor allem auf Susanna, die πρὸς τῶν ἀκολάστων ἐραστῶν κατακρινομένη, μάρτυς ἁγνείας ἔμεινεν ἀρρεπής. Erst an zweiter Stelle führt er τὴν Μωυσέως ἀδελφήν als Beispiel an. Schon im ersten Buche desselben Werkes c. 21 (Migne VIII, 852) hatte er der δι' ἐπιφανείας ἀγγέλου bewirkten Rettung der drei Jünglinge sowie Daniels gedacht, der διὰ δράκοντα εἰς λάκκον λεόντων βληθεὶς ὑπὸ Ἀμβακοὺμ προνοίᾳ Θεοῦ τραφεὶς ἑβδομαῖος ἀνασώζεται (BD v. 23 sqq. 33 sqq. 40 sec. Th). Endlich citiert er „Ex scripturis propheticis eclogae" § 1 (Migne IX, 697)[1] vom Lobgesang des Azarias die Verse Dan. 3, 58. 59. 60 mit der Bemerkung: οὕτως ἐπὶ δυνάμεων τάσσουσιν αἱ γραφαὶ καθαρῶν τοὺς οὐρανούς καὶ τὰ ὕδατα, ὡς καὶ ἐπὶ τῇ Γενέσει δηλοῦται und leitet die Verse Dan. 3, 61 sq. 90 mit den Worten ein: ἐπάγει Δανιήλ, er betrachtet also GL gleich der Genesis als Heilige Schrift und rechnet dieselben noch obendrein zum Danielbuche. Vgl. sofort ebd. § 2 (Migne IX, 700), wo er Dan. 3, 54 mit dem Beisatz anführt: ὁ Δανιὴλ λέγει.

Der vollgültigste Zeuge für das Ansehen, das die griechischen Danielzusätze nicht nur in Ägypten, sondern im ganzen Orient genossen, ist aber des hl. Klemens gröfster Schüler Origenes († 254), und zwar hauptsächlich durch

[1] Nach P. Dausch, Der neutestamentl. Schriftcanon und Clemens von Alex. (Freiburg i. B. 1894) S. 5, gehören diese Eclogae zum 8. Buche der στρωματεῖς.

das gelehrte Sendschreiben, das er um 240[1] von Nikomedien aus an seinen palästinischen Freund Julius Africanus richtete. In jener Stadt hatte nämlich der Ἀδαμάντιος gegen den Agnomon Bassus auch eine Stelle ἐκ τῆς ἐν νεότητι προφητείας τοῦ Δανιήλ, also der S-Geschichte, ins Feld geführt, weswegen ihm Africanus kurz darauf in einem eigenen Briefe[2] Vorstellungen machte. Θαυμάζω, schreibt er an Origenes, πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦ βιβλίου τοῦτο κίβδηλον ὄν[3], und bringt alsdann verschiedene Bedenken teils sprachlicher teils sachlicher Natur gegen die Erzählung vor. Zugleich will er Origenes belehren, dafs auch die BD-Geschichte τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιὴλ οὐκ ἐμφέρεται[4], während doch festzuhalten sei, dafs ἐξ Ἑβραίων τοῖς Ἕλλησι μετεβλήθη πάνθ' ὅσα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης φέρεται. Die Annahme eines hebräischen Grundtextes, zumal für die S-Geschichte, werde aber schon durch die griechischen Wortspiele abgewiesen[5].

Natürlich wufste der Verfasser der Hexapla besser als irgend einer[6], dafs die S- und BD-Geschichten, aber auch GL, im hebräisch-aramäischen Danielbuche fehlten und nur in der Übersetzung der LXX und Ths stünden[7]. Origenes macht nun seinen Kritiker zunächst darauf aufmerksam, dafs sich auch in andern heiligen Büchern, wie in Esther, Iob, Jeremias u. s. w., ähnliche Differenzen finden, indem bald der griechische bald der hebräische Bibeltext ein Plus bezw. Minus aufweise[8]. Aber dürfen wir darum ἀθετεῖν τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα καὶ νομοθετῆσαι τῇ ἀδελφότητι ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς ἐπιφερομένας ἱερὰς βίβλους, κολακεύειν δὲ Ἰουδαίοις καὶ πείθειν, ἵνα μεταδῶσιν τῶν

[1] Siehe Migne, P. gr. XI, 40. G. Krüger, Gesch. der altchristl. Litt. in den ersten drei Jahrhunderten (Freiburg i. B. u. Leipzig 1895) S. 124.

[2] Migne XI, 41—48. [3] Afric. ad Orig. c. 1 (Migne XI, 44).

[4] Epist. ad Orig. c. 2 (Migne XI, 45). [5] Ibid. c. 1 (l. c.).

[6] Siehe Epist. ad Afric. c. 4 (XI, 56).

[7] Ibid. c. 2 (XI, 49. 52).

[8] Ibid. c. 3 (XI [52: Καὶ ἐν ἄλλοις δὲ πολλοῖς ἁγίοις βιβλίοις εὕρομεν, τὴ μὲν πλείονα παρ' ἡμῖν κείμενα ἢ παρ' Ἑβραίοις, τὴ δὲ λείποντα], 55 sq.) und c. 4 (XI, 56 sq.).

καθαρῶν καὶ μηδὲν πλάσμα ἐχόντων? Nein, wir brauchen nicht erst von den Juden die heiligen Schriften zu erbetteln; denn ἡ πρόνοια ἐν ἁγίαις γραφαῖς δεδωκυῖα πάσαις ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις οἰκοδομήν hat auch dafür gesorgt, dafs die „teuer Erkauften“ (1 Cor. 6, 20) im Vollbesitz der wirklich heiligen Schriften geblieben sind[1]. Die Kirche also giebt uns das wahre Danielbuch in die Hand. Nun ist es aber Thatsache — und Africanus selbst legt davon Zeugnis ab —, dafs das griechische Danielbuch, so wie es ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ[2] gelesen wird, den Lobgesang der drei Jünglinge, dessen Fehlen im aramäischen Texte dem Kritiker ganz entgangen war, sodann die Erzählungen von Susanna und von Bel und dem Drachen enthält. — Es braucht kaum besonders betont zu werden, dafs diese Bestätigung am wertvollsten ist im Munde des πολύτροπος Origenes, der das in Italien, Palästina, Kleinasien, Griechenland gelesene Danielbuch so gut wie das seiner Heimat kennen mufste. Dementgegen mufs die Stellung, die Julius Africanus gegen unsere Zusätze, speciell gegen Susanna, einnahm, als eine „isolierte Erscheinung“[3] in der vornikänischen Kirche gelten.

Anderseits weifs freilich auch Origenes die Kenntnis der zwischen den christlichen und jüdischen Bibeltexten bestehenden Unterschiede wohl zu würdigen; war doch

---

[1] Epist. ad Afric. c. 4 (Migne XI, 57. 60). — Die Worte τῶν καθαρῶν καὶ μηδὲν πλάσμα ἐχόντων enthalten eine feine Ironie auf die Behauptung des Africanus (ad Orig. c. 4. Migne XI, 44), die S-Geschichte sei ein σύγγραμμα . . . νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον. Dagegen geht Origenes entschieden zu weit, wenn er (ad Afric. c. 9. Migne XI, 69) — ähnlich wie sein Zeitgenosse Hippolyt (vgl. oben § 12, S. 39, Anm. 8) — zur Annahme geneigt ist, dafs τὴν περὶ Σωσάνναν ἐπιβουλευθεῖσαν ὑπὸ ἀκολάστων πρεσβυτέρων ἱστορίαν οἱ μὴ μακρὰν τυγχάνοντες τῆς προαιρέσεως τῶν πρεσβυτέρων ἐκείνων ἐξέκλεψαν καὶ ὑφεῖλον ἀπὸ τῶν γραφῶν. Cf. ibid. s. fin. (Migne XI, 72): . . . ὑπεξαιρεῖσθαι δέ, ὡς ἂν εἴποι τὸ πνεῦμα (Is. 1, 10), ὑπὸ τῶν ἀρχόντων Σοδόμων.

[2] Ibid. c. 2 (Migne XI, 49). Cf. ibid. c. 1 (Migne XI, 48): ἐμάνθανον, ἃ ἐνέφηνας περὶ τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ φερομένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις Σωσάννης.

[3] Schürer a. a. O.

die Vermittlung dieser Kenntnis ein Hauptmotiv zur Abfassung der Hexapla, ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προσφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις, εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίοις[1]. Zu apologetischen und polemischen Zwecken[2] also empfiehlt sich die Berücksichtigung der Judenbibel, in allen andern Fällen ist der kirchliche Gebrauch maſsgebend.

Diesen in obigem Briefe ausgesprochenen Grundsätzen bleibt der groſse Alexandriner auch in der Praxis treu, indem er nach wie vor dem Jahre 240 in seinen asketischen, dogmatischen und exegetischen Schriften die griechischen Danielzusätze ganz wie heilige Schrift benutzt bezw. geradezu als solche bezeichnet. So führt er in dem wohl noch vor jenem Jahre[3] vollendeten Kommentar zum Johannesevangelium (XIII, 59. Migne XIV, 517) gegen den Valentinianer Heraklcon, neben Ier. 23, 24 und Ps. 7, 10 etc. auch S v. 42 als γραφήν an, also fragend: πῶς δὲ σώσει καὶ τό· ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν. Ebd. XX, 6 (Migne XIV, 384) citiert er S v. 56 mit ὡς ὁ Δανιήλ φησι, sowie ebd. XXVIII, 4 (Migne XIV, 688) auch S v. 9. 35 mit der Bemerkung: εἰ δὲ σαφέστερον χρὴ παραστῆσαι . . . παραθησόμεθα ἐκ τοῦ Δανιὴλ τὰ . . . περὶ τῆς Σωσάννης. Als

[1] Ad Afric. c. 5 (Migne XI, 60 sq.).

[2] Dazu schrieb ja schon Melito den bekannten Kanon auf (vgl. oben § 11, S. 36 f.), und auch das von Origenes gelegentlich seiner Erklärung des ersten Psalmes entworfene, von Eusebius (H. E. VI, 25 u. a. in E. Preuschen, Analecta S. 163 f.) uns überlieferte (siehe auch Philokalia 3, unten § 20) Verzeichnis soll, wohl zu ähnlichem Zwecke, die Christen nur mit dem jüdischen Kanon bekannt machen, wie dies unzweideutig aus den Worten erhellt: οὐκ ἀγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι κτλ., und kurz darauf die Aufzählung der auch mit ihrem hebräischen Namen angeführten Bücher einleitend: εἰσὶ δὲ αἱ κβ' βίβλοι καθ' Ἑβραίους. Dieser Sachverhalt wird auch jetzt von objektiven Forschern unumwunden anerkannt. Vgl. Th. Zahn a. a. O. II, 330. 335 f. Buhl a. a. O. S. 57. 128. Schürer a. a. O.

[3] Siehe Krüger a. a. O. S. 118.

Bestandteil des Danielbuches erklärt er die S-Geschichte fast um dieselbe Zeit[1] auch in seinem Ezechielkommentar, indem er (Migne XIII, 786) zu Ez. 6, 9 neben Matth. 15, 28 καὶ τὸ ἐν τῷ Δανιὴλ κείμενον περὶ τῶν ἀνόμων πρεσβυτέρων ἐπὶ Σωσάννης (S v. 30) anzieht. Als heilige und prophetische Schrift erscheint die S-Geschichte in dem nach 244[2] abgefafsten Kommentar zur Genesis. Die äufserst lehrreiche, von Eusebius[3] überlieferte Stelle lautet: Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν τοῦτο παραστῆσαι, πλήρεις μέν εἰσιν αἱ προφητεῖαι τοιούτων παραδειγμάτων· καὶ μετὰ τὴν Σωσάνναν δὲ τοῦ Θεοῦ γινώσκοντος τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν οὕτω λέγουσαν· ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης κτλ. (S v. 42); dann erst werden 3 Reg. 12, 32 und 13, 1 citiert. Durch Hinweis auf denselben Vers (S v. 42) widerlegt er die Leugner der Vorsehung auch in der vielleicht noch vor 235 verfafsten[4] Schrift „Vom Gebet“ 5, 2 (ed. P. Koetschau II [Leipzig 1899], 308).

Ebenso rechnet Origenes auch GL entweder zur Heiligen Schrift überhaupt oder zum Danielbuch insbesondere. So in der eben erwähnten Abhandlung „Vom Gebet“ 13, 2 (II, 326), wo er hofft, sich der Mühe entheben zu dürfen, noch viele Personen namhaft zu machen, die an sich die Wirksamkeit des Gebets erfahren haben, παρὸν ἑκάστῳ ἑαυτῷ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀναλέξασθαι πλείονα; nach Anführung einiger biblischen Beispiele fügt er dann bei: Ἀνανίας δὲ καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ πνεῦμα δρόσου διασυρίζον οὐκ ἐῶν ἐνεργεῖν τὴν φλόγα τοῦ πυρός ἄξιοι γεγόνασιν ἐπακουσθέντες λαβεῖν. Mit Bezug auf dieses Tauwehen sagt er ebd. 16, 3 (II, 337), dafs sich an Azarias und seinen Genossen der Segen Isaaks über Jakob (Gen. 27, 28) erfüllt habe[5]. Ebd. 14, 4 (II, 331) aber citiert er GL v. 1 (= Dan. 3, 25 sec. LXX) als ἐν τῷ Δανιήλ stehend. Allerdings führt er dann (II, 332), seiner bibel-

[1] Vgl. Krüger a. a. O. [2] Ebd. S. 113.
[3] Praep. evang. VI, 31 (Migne, P. gr. XXI, 484).
[4] Vgl. Krüger a. a. O. S. 123.
[5] Vgl. noch die Anspielung ebd. 13, 4 (II, 328).

kritischen Thätigkeit sich entsinnend (ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ἐν τῷ Δανιὴλ ῥητὸν ὠβέλισαν ὡς μὴ κείμενον ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ), als weiteren Beleg auch das Beispiel von Samuels Mutter an, aber nicht etwa infolge eines Zweifels am inspirierten Charakter von GL; denn wie aus seinem nach 244[1] geschriebenen Kommentar zum Matthäusevangelium (XIII, 2. Migne XIII, 1092 sq.) hervorgeht, ist ihm καὶ τό· εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ δικαίων ψυχαί ἐν τῷ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα Δανιὴλ (3, 86) φερόμενον ebenso γραφή wie 1 Thess. 5, 23. Endlich stellt er in seiner „Ermunterungsrede zum Martyrium" c. 33 (ed. Koetschau I, 28) neben Ananias, Azarias und Misael (vgl. bes. ἵνα ὀρόσου[2] οὐρανίου πειραθῶμεν) auch den Belzertrümmerer und Drachentöter Daniel als nachahmungswertes Vorbild auf (τὸν Βὴλ τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ καταστρέψωμεν καὶ τὸν δράκοντα μετὰ τοῦ Δανιὴλ ἀποκτείνωμεν).

Damit dürfte die Stellung des Origenes zu den griechischen Danielzusätzen genügend gekennzeichnet sein. Dieses Bild könnte freilich noch in mancher Hinsicht vollständiger und schärfer ausgeführt werden, wenn andere exegetische Schriften des grofsen Alexandriners, in denen wir S und GL noch öfter citiert finden[3], griechisch oder wenigstens wort-

[1] Krüger a. a. O. S. 113.

[2] Vgl. auch die Anspielung ebd. c. 27 (I, 23).

[3] So besonders im Kommentar zum Matthäusevangelium c. 61 (Migne. P. gr. XIII, 1696), wo neben Luc. 12, 46 auch Sus. v. 59 mit der charakteristischen Bemerkung citiert wird: „Ausi sumus uti in hoc loco Danielis exemplo, non ignorantes, quoniam in Hebraeo positum non est. sed quoniam in Ecclesiis tenetur" (vgl. dazu oben S. 48 f.), dann Hom. I, 1 in Lev. (Migne XII, 405 sq.), wo Sus. v. 22 sq. citiert werden mit der Vorbemerkung: „Sed tempus est nos adversus improbos presbyteros uti Susannae vocibus, quas illi quidem repudiantes de catalogo divinorum voluminum desecarunt; nos autem et suscipimus et opportune contra ipsos proferimus" (vgl. dazu oben S. 49, Anm. 1). Ferner werden Stellen aus S angeführt: Hom. in Gen. XV, 2 (Migne XII, 241); in l. Ies. Nave hom. XXXII, 6 (ibid. XII, 934); in Ez. hom. VI, 3 (ibid. XIII, 711); hom. IV, 2 in Ps. XXXVI, 24 (ibid. XII, 1354); Comm. in ep. ad Rom. l. IV, 2 (ibid. XIV, 969). Stellen aus GL werden citiert: in Lev. hom. IV (ibid. XII, 439); Comm. in Matth. (ibid. XIII, 1699: „scriptum est"); Comm. in ep. ad Rom. l. I, 10

getreu übersetzt auf uns gekommen wären; „in der meist den Charakter einer Bearbeitung annehmenden Übersetzung Rufins“ [1] und anderer [2] Lateiner sind jene Citate indes für unsere Zwecke nicht verwertbar. Immerhin mag Rufin den Standpunkt des Ἀδαμάντιος richtiger [3] wiedergeben als der hl. Hieronymus in seiner „Übersetzung“ der στρωματεῖς des Origenes. Nach Erklärung von Dan. 12 schreibt nämlich der Stridonier (Migne XXV, 580) ganz in seiner Weise: „Expositis, ut potui, quae in Danielis libro iuxta Hebraicum continentur, ponam breviter quid Origenes in decimo Stromatum suorum libro de Susannae et Belis fabulis dixerit.“ In diesem Kommentar zur S-Geschichte soll nun Origenes in diametralem Gegensatze zu seinen Ausführungen im Briefe an Julius Africanus c. 6 (Migne, P. gr. XI, 61) die kirchliche Kanonisierung jener Erzählung von der hebräischen Wiedergabe der bekannten Wortspiele abhängig gemacht haben: „Quodsi quis ostenderit duarum istarum arborum scissionis et sectionis in Hebraeo stare etymologiam, tunc poterimus etiam hanc scripturam recipere“ (Migne XXV, 583; P. gr. XI, 104). Ebenda erscheint Origenes, und zwar aus einem ziemlich stark nach rabbinischer Exegese riechenden Grunde, auch als Zweifler an der Inspiration und Kanonicität der BD-Geschichte: „Quod (dafs nämlich auch der Götzendiener Cyrus ‚exclamavit voce magna‘ [BD v. 17], während solches doch sonst in der Heiligen Schrift nur von den Heiligen behauptet werde!) solvet facile qui hanc historiam in libro Danielis apud Hebraeos dixerit non haberi. Si quis autem potuerit (!) eam approbare esse de canone, tunc quaerendum est, quid ei respondere debeamus (Migne XXV, 584; P. gr. XI, 106). Hier wird also für die kirchliche

(ibid. XIV, 856), l. II, 9 (ibid. XIV, 893: „scriptum est“), l. VII, 1 (ibid. XIV, 1104). Endlich wird auf GL ausführlich Bezug genommen in der von P. Batiffol herausgegebenen „Homélie inédite d'Origène sur Daniel et l'Antéchrist“ (Revue bibl. intern. VI [1897], 7—12).

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 155.

[2] Krüger a. a. O. S. 118, Nr. 11.

[3] Siehe unten § 22.

Kanonicität einer Schrift erst deren — zunächst noch unerwiesenes! — Vorhandensein im jüdischen Kanon gefordert, in schreiendem Gegensatze zu den von Origenes im Briefe ad Afric. 2. 4 dargelegten Grundsätzen, wonach die kanonische Dignität einer Schrift durch ihr Ansehen ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ vollauf gesichert ist. Übrigens hat Origenes schon früher ebenda (Migne, P. gr. XI, 103) die S-Geschichte den heiligen Schriften beigezählt, wenn er zum Vers „Et ecce Susanna inambulabat etc." anmerkt: „Nec incongruum est ad placandos eos, qui omnium, quae gerimus, de Scripturis sanctis quaerunt exempla, hunc inambulandi locum assumere: quod recte quis ad vegetandum corpusculum deambulet. Quem locum de LXX editione (v. 13) nunc posui." [1] Zudem ist nicht ersichtlich, warum Origenes zur Zeit der Abfassung der στρωματεῖς (zw. 222—228), also noch während seiner alexandrinischen Lehrthätigkeit, die griechischen Danielzusätze weniger günstig beurteilt haben soll als nach dem Jahre 230, ja sogar nach den Angriffen eines Africanus (um 240). Von seiten des hl. Hieronymus dagegen dürfen, wie wir unten (§ 22) sehen werden, solch abfällige Äußerungen durchaus nicht überraschen, weshalb denn die Vermutung, der Stridonier habe sich die Worte des Alexandriners nach seiner Art zurecht gelegt, nicht zu gewagt erscheint [2].

Ein Zeitgenosse des Origenes scheint der alexandrinische Daniel-Erklärer Ammonius [3] gewesen zu sein, der nicht nur

[1] Da Hieronymus (Migne XXV, 581) diesen letzten Worten beifügt: „quo dicto Origenes ostendit cetera se non iuxta LXX interpretes disseruisse", so kann die origenianische Urheberschaft der oben citierten Stelle keinem Zweifel unterliegen.

[2] Schon der Herausgeber bemerkt (Migne, P. gr. XI, 101, n. 27): „Origenis verbis nonnulla de suo interdum addidit Hieronymus, ut legenti apparet"; vgl. Delattre l. c. p. 467, cf. p. 771, und J. Lataix l. c. p. 270 ss. — Wie überhaupt Hieronymus mit den griechischen Autoren umzugehen pflegte, gesteht er selbst in Ep. 57 (ad Pammachium), 5 (Migne, P. l. XXII, 571).

[3] Siehe M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach röm. Handschriften, in Bibl. Stud. IV (Freiburg i. B. 1899), 2. und 3. Heft, S. 186 ff. 216. Vgl. Kihn im Katholik 1899, 266 f.

S und GL (Migne LXXXV, 1363—1370. 1372 sq.), sondern nach dem Befunde Faulhabers auch BD kommentierte. Es sei hier nur hervorgehoben, dafs Ammonius die den Lobgesang anstimmenden drei Jünglinge θεοπνεύστους ἀνθρώπους (l. c. p. 1373) nennt.

Welchen Umfang das in der Kirche des hl. Markus gelesene Danielbuch hatte, zeigen uns endlich auch dessen Übertragungen in die eigenartige Sprache des Pharaonenvolkes, wie sie bereits in den Tagen des Origenes im Umlauf waren[1]. Unter diesen koptischen Versionen darf, was Alter und kritischen Wert anlangt[2], wohl die im Dialekte der thebanischen Landschaft abgefafste und dann über ganz Oberägypten (al- ṣaʿīd) verbreitete[3] sogen. sahidische Übersetzung den ersten Platz beanspruchen. Leider besitzen wir in dieser Mundart — wie von andern biblischen Büchern, so auch — von Daniel nur spärliche Fragmente, die indes hinreichend bezeugen, dafs das sahidische Danielbuch, gleich seiner griechischen Vorlage, unsere Zusätze umfafste, wenngleich sich noch kein Bruchstück aus BD gefunden hat[4]. Der letzte Umstand ist eigentlich selbstverständlich, wenn man erwägt, dafs auch Dan. c. 10, 12 bis c. 12 incl., also gerade die Schlufskapitel des Buches, worauf erst BD folgte, noch nicht entdeckt bezw. nicht herausgegeben sind.

Von der S-Geschichte, die als „Erstes Gesicht" das Danielbuch eröffnet, kennen wir jetzt v. 1—22 (M), von GL, die in Dan. c. 3 eingeschaltet sind, v. 23b (= Th

[1] Vgl. H. Hyvernat in der Revue bibl. intern. VI (1897), 67. Kaulen a. a. O. § 161. Cornely l. c. I, 374 sq.

[2] P. Aug. Ciasca, Sacr. Bibl. Fragmenta Copto-Sahidica II (Romae 1889), LVI. — Wegen des Alters und der Bedeutung der oberägyptischen Bibelübersetzung vgl. auch The Quarterly Review Vol. 183 (1896), p. 482. 485.

[3] Vgl. G. Steindorff, Kopt. Grammatik (Berlin 1894) S. 3.

[4] Die bislang veröffentlichten Danielfragmente sind angegeben von G. Maspero in den Mémoires publ. par les Membres de la Mission Archéol. Française au Caire Tom. VIe (Paris 1892), 2e fasc., p. 265.

ed. Swete v. 24) bis 32 (C), v. 36—38. 40—43. 46—49. 51—52 (M), v. 52—63 (C)[1].

Das vollständige Danielbuch, und darum auch all seine Zusätze, besitzen wir hingegen im unterägyptischen oder buhairischen Dialekte. Auch hier steht S als „Die erste ὅρασις“ an der Spitze des ganzen Buches; ebenso sind GL in Dan. c. 3 eingeschoben, während auf Dan. c. 12 zunächst BD v. 1—22 als „Die zwölfte ὅρασις“ und dann BD v. 23—42 als „Die dreizehnte ὅρασις“ folgen[2]. Allerdings findet sich jetzt als „Die vierzehnte ὅρασις“ noch ein langer apokrypher Zusatz, der, wenn ein anfänglicher Bestandteil der Version, auf deren Alter kein günstiges Licht werfen würde[3].

Mit einer einzigen Ausnahme tragen auch die von Flinders Petrie in Al-Fajjūm gefundenen und einer Psalter-Handschrift des 10. oder 11. Jahrhunderts entstammenden GL-Fragmente (Dan. 3, 64—66. 71—82. 86—88) buhairischen Charakter[4].

[1] M = die von E. Amélineau entdeckten und von G. Maspero in den vorerwähnten Mémoires (p. 266—267 resp. 269) herausgegebenen Bruchstücke; C = die von A. Ciasca (l. c. p. 360) veröffentlichten Fragmente, die im gleichen Jahre, aber weniger sorgfältig (s. Hyvernat l. c. p. 60 s.), auch von Amélineau unter seinen Fragments de la version thébaine de l'Écriture X (Paris 1889), 91—92 publiziert wurden.

[2] Siehe die betreffenden Texte in J. Bardelli, Daniel Coptomemph. (Pisis 1849) p. 1—13. 34—44. 96—102. Bardelli bietet unsere Abschnitte in der oben angegebenen Reihenfolge, welche auch die der koptischen Handschriften ist. Dagegen hat H. Tattam (Proph. mai. in dial. ling. Aeg. memph. s. Coptica II [Oxon. 1852], 356—386) unsere Zusätze aus dem ursprünglichen Kontexte losgelöst und als Anhang drucken lassen. Vgl. dazu A. Schulte, Die kopt. Übersetzung der vier gr. Proph. (Münster i. W. 1892) S. 82—84.

[3] Siehe denselben bei Schulte a. a. O. S. 84—90 in deutscher Übersetzung und vgl. ebd. S. 8 f.

[4] Siehe Coptic Manuscripts brought from the Fayyum by W. M. Flinders Petrie, ... ed. with commentaries and indices by W. C. Crum (London 1893), Liturgical Texts, VII. Papyrus, p. 12—16. Vgl. H. Hyvernat, Étude sur les Versions coptes de la Bible, in der Revue bibl. intern. V (Paris 1896), 567.

Zugleich sei hier erwähnt die ca. 300 ins Koptische übersetzte Eliasapokalypse, worin c. 9 Elias (?) in höchster Bedrängnis zum „Herrn, dem Allmächtigen“ betet: „Du wirst mich erretten aus dieser Not, der du gerettet hast Israel aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten; du rettetest Susanna aus der Hand der sündigen Ältesten, du rettetest die drei Heiligen Sedrak, Meisak, Abdenakob aus dem feurigen Ofen u. s. w.“ [1]

§ 14. Andere morgenländische Stimmen des 3. Jahrhunderts.

Das Zeugnis des Origenes von dem kirchlichen Ansehen der griechischen Danielzusätze ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, also besonders auch in Palästina, Syrien und Kleinasien, wo er die letzten Decennien seines Lebens zubrachte, wird durch ein paar weitere Belege bestätigt und ergänzt.

So hält ein Zeitgenosse des grofsen Alexandriners, nämlich der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina [2] schreibende Verfasser der sogen. Didaskalia, den geistlichen Vorstehern als abschreckendes Beispiel das Ende der beiden Ältesten in der S-Geschichte vor Augen [3]: ὅτι τὴν μὲν Σωσάνναν ὁ κύριος διὰ τοῦ Δανιὴλ ἐρρύσατο ἐκ χειρὸς παρανόμων, τοὺς δὲ ἐνόχους τοῦ αἵματος αὐτῆς πρεσβυτέρους πυρὶ [4] κατεδίκασεν. Dieser Hinweis hätte seine Wirkung verfehlt, wenn die S-Geschichte nicht als inspirierte Schrift gegolten hätte.

In der decischen Verfolgung (249—251) besiegelte zu Smyrna der Presbyter Pionius seinen Glauben mit dem Feuertode [5]. Im Kerker hielt er noch an seine Leidensgenossen

[1] G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias u. s. w. (Leipzig 1899), in Gebhardt-Harnacks Texten u. Untersuchungen, N. F. II, 2, S. 49. Vgl. C. Holzhey im Katholik 1899, S. 331 ff.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 27 f. Krüger a. a. O. S. 223.

[3] Ch. C. J. Bunsen, Analecta Antenicaena II (Lond. 1854), 274 (Rückübersetzung des syrischen Textes ins Griechische durch P. de Lagarde).

[4] Vgl. Sus. v. 62b LXX, aber auch Ier. 29, 22.

[5] Vgl. J. E. Stadler, Heiligen-Lexikon IV (Regensburg 1875), 925.

eine rührende Ansprache, worin er die Lage der bedrängten Kirche mit dem Lose der Susanna vergleicht und dann an Esth. 3, 15 erinnert: Νῦν ἡ Σωσάννα ἐνεδρεύθη ὑπὸ τῶν ἀνόμων πρεσβυτέρων, νῦν ἀνακαλύπτουσι τὴν τρυφερὰν καὶ καλήν, ὅπως ἐμπλησθῶσι τοῦ κάλλους αὐτῆς (v. 31 sq.). Νῦν ὁ Ἀμὰν κωθωνίζεται κτλ.[1] Hier wird also die Geschichte der Susanna als ebenso bekannt vorausgesetzt wie die Esthers.

Dem 3. Jahrhundert gehört wohl auch der zweite pseudoklementinische Brief „an die Jungfrauen" an[2], worin (c. 13) die S-Geschichte als heilige Schrift bezeichnet wird: „Nonne ex iisdem Scripturis notum tibi est (לא קרא לך וידעת), quid ad tempora Susannae narretur de senibus illis, qui cum frequenter starent inter mulieres, contemplati pulchritudinem alienam, in concupiscentiae barathrum praecipites dederunt sese?"[3]

Als letzter Zeuge der vornikänischen Kirche trete hier noch auf der heilige Märtyrerbischof Methodius von Olympus in Lykien († 311)[4], der im συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἁγνείας (λόγος ια'. 2; Migne XVIII, 212) die hl. Thekla und andere also singen läfst:

Ὁρῶντες εἶδος εὐπρεπές, ὑφ' ἧς δύο κριταὶ Σουσάννας ἐμμανεῖς ἔρωτι, λέξαν· Ὦ γύναι, κρυπτῶν σου γάμων λέχη ποθοῦντες ἥκομεν, φῦλα. Ἡ δὲ ἐντρόμοις ἔφησε βραῖς. Nachdem dann ihre Freundinnen den Refrain (ὑπακοή): Ἀγνεύω σοι, καὶ λαμπάδας φαεσφόρους κρατοῦσα, Νυμφίε, ὑπαντάνω σοι, wiederholt haben, fährt die Siegerin fort, deutlich an S v. 23 erinnernd: Πολλῷ με κατθανεῖν ἄμεινόν ἐστιν, ἢ λέχη προδοῦσαν, ὦ γυναιμανεῖς, ὑμῖν, αἰωνίαν δίκην ὑπ' ἐμπυρίοις Θεοῦ τιμωρίαις παθεῖν. Σῶσόν με, Χριστέ, τῶνδε νῦν.

[1] Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πιονίου τοῦ πρεσβυτέρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ c. 12, 5 sq., herausg. von O. v. Gebhardt im Archiv f. slav. Philol. XVIII (1896), 1. u. 2. Heft, S. 164. Vgl. P. Th. Ruinart, Acta Martyrum (Ratisb. 1859) p. 193.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 46.

[3] Migne, P. gr. I, 441 sq. — Die lateinische Übersetzung der wohl nach einem griechischen Originale gefertigten syrischen Version ist von Kard. Villecourt.

[4] Bardenhewer a. a. O. S. 171.

Im folgenden werden der Πρόδρομος, die ζωητόκος Παρθένος, der Λόγος und seine makellose Braut, die Ἐκκλησία, gefeiert, während vor Susanna — also durchweg in chronologischer Reihe — Abel, Joseph, Jephtes Tochter und die εὔτολμος Ἰουδήθ besungen wurden. In diesem Hymnus erscheinen also auch Susanna und Judith als preiswürdige Typen der heiligen Geschichte Alten Testaments, die neben den hehrsten Namen der neuen Heilsgeschichte rühmend zu erwähnen sind [1].

§ 15. Die griechischen Danielzusätze in den ältesten Denkmälern christlicher Kunst.

Fast ebenso deutlich wie der Danielkommentar des heiligen Hippolyt zeugen die gleichzeitigen und teilweise noch älteren Katakombenbilder für die Wertschätzung unserer Zusätze in der von den Apostelfürsten begründeten römischen Kirche.

Durch reiche Ausführung wie an Alter übertreffen alle ähnlichen Gemälde die bezüglichen Fresken der sogen. Cappella Greca. Mag man auch nicht gerade mit J. Wilpert[2] vollkommen davon überzeugt sein, „dafs die Entstehung unserer Malereien mit Sicherheit in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts zu setzen“ ist, so wird man doch dieselben billigerweise nicht über das 3. Jahrhundert, als die Blütezeit der Katakombenmalerei, hinabrücken dürfen, zumal da die Grie-

[1] Hier darf wohl noch erwähnt werden, dafs S (v. 56. 52) auch in einer pseudomethodischen Palmsonntagshomilie c. 3 (ibid. 389) citiert wird.

[2] Fractio Panis. Die älteste Darstellung des euchar. Opfers in der „Cappella Greca“ entdeckt und erläutert (Freiburg i. B. 1895) S. 32. Vgl. Gerh. Ficker in Götting. gelehrten Anz. 1896, S. 702. Funk in Theol. Quartalschr. 1896, S. 665 f. A. Pératé in Revue d'Hist. et de Litt. relig. I (1896), 485. H. Dopffel in Theol. Lit.-Ztg. 1898, S. 44. Bonwetsch, Studien S. 79. — Schon G. B. de Rossi hatte im Bullett. di Archeol. crist. Ser. IV, Anno 4° (Roma 1886), p. 150 unsere Gemälde als „affreschi antichissimi“ bezeichnet. — Die Darstellungen der „Griechischen Kapelle“ behandelt eingehend L. Fonck S. J. in Stimmen aus Maria-Laach XLIX, Heft 1, S. 61 ff.

chische Kapelle „die Hauptkrypta und vornehmste Kammer“ der uralten[1] Priscilla-Katakombe an der Via Salaria bildet.

Treten wir in den inneren Raum („Chor“) der Cappella Greca, so fesselt unsern Blick die über dem Bogen der „Apsis“ angebrachte Darstellung des eucharistischen Mahles. Links von diesem Hauptbilde sah man ehedem Abraham das Messer über Isaak zücken, rechts davon erblickte man Daniel[2] in der Haltung eines Betenden („Orante“) und — was allein schon für das hohe Alter des Bildes spricht — bekleidet[3] inmitten zweier Löwen[4]. Dafs gerade diese beiden Szenen unmittelbar neben der „Fractio panis“ dargestellt sind, kann wohl kaum nur auf Willkür oder Zufall beruhen: ihre typische Beziehung auf das eucharistische Opfermahl darf angesichts der vorherrschend allegorischen[5] Schriftauslegung in der ältesten Kirche nicht befremden. Deshalb mufs aber unser Danielbild nicht gerade an die Speisung des babylonischen Propheten durch Habakuk[6] erinnern; denn der heil dem Löwenrachen entronnene Daniel galt nicht nur als Vorbild des „Erstgeborenen aus den Toten“ (Col. 1, 18; vgl. 1 Cor. 15, 20. Apoc. 1, 5), sondern auch als Sinnbild unserer Auferstehung[7], deren Unterpfand eben die heilige Eucharistie ist (Io. 6, 54; vgl. Ignat. ad Eph. 20: ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν).

[1] Ihre Anfänge reichen in die letzten Jahre des ersten Säkulums zurück. Vgl. V. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst (München 1895) S. 150. F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I (Freiburg i. B. 1895/1896), 150, und Real-Encykl. der christl. Alterthümer II (Freiburg i. B. 1886), 108.

[2] Wilpert a. a. O. Taf. IX.

[3] „Wie auf den ältesten Gemälden [in S. Domitilla und der Lucina-Gruft in S. Callisto], während er auf den Fresken seit dem 3. Jahrhundert [wie auf den Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts] stets nackt abgebildet wurde“ (Wilpert a. a. O. S. 3. Vgl. F. X. Kraus, Roma Sotterranea [2. Aufl., Freiburg i. B. 1879] S. 283).

[4] Am 31. Dezember 1899 war die „Opferung Isaaks“ bereits ganz von der Feuchtigkeit zerstört; vom Danielbild war nur mehr eine Säulenhalle im Hintergrund erkenntlich.

[5] Siehe Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 69.

[6] Wie Wilpert a. a. O. S. 72 f. annimmt.

[7] Vgl. Hippolyts Danielkomm. (ed. Bonwetsch) II, 28, 4 (S. 94).

Dagegen sind an den beiden Seitenwänden des Vorderraumes derselben Kapelle die grofsartigsten Susannabilder angebracht, deren die altchristliche Kunst sich rühmen kann. „Die rechte Wand enthält den Überfall Susannas durch die beiden Ältesten. . . . Susanna bildet als die Hauptperson den Mittelpunkt der Komposition; sie überragt durch ihre Gröfse die übrigen Figuren, welche symmetrisch um sie gruppiert sind. Sie trägt ein ärmelloses, bis auf den Boden reichendes Gewand und darüber einen Mantel, der auch den Kopf bedeckt; ihre Hände sind bis zur Augenhöhe erhoben und zum Gebete ausgebreitet. Links von ihr steht Daniel und schaut sie in ruhiger Haltung an, bereit, sie gegen ihre Feinde zu beschützen; . . . neben ihm steht ein Gebäude mit Vorhängen, welches vielleicht das Badehaus andeutet. . . . Für die Darstellung der Ältesten wählte der Künstler den im 19. Vers geschilderten Vorgang. Beide gehen in Eile auf die Betende zu und strecken die Rechte nach ihr aus.“ [1]

„Auf der linken Wand ist die Geschichte Susannas weiter fortgesetzt. Rechts vollzieht sich die Anklage. . . . Gemäfs v. 34 f. legen die Ältesten ihre Hände, der eine die rechte, der andere die linke, auf den Kopf Susannas und halten sie mit den andern bei den Armen. . . . Neben dieser Gruppe, durch einen niedrigen Baum getrennt, stehen zwei Gestalten, ein Mann und eine verhüllte Frau, in der Haltung des Gebetes. Ohne Zweifel sind es Susanna und Daniel, welche für die erlangte Befreiung von der falschen Anklage Gott danken.“ [2] Vgl. übrigens v. 63.

Ähnlich wie durch das obige Danielbild sollte auch in diesen Wandgemälden nicht so sehr eine realistische Darstellung gewisser Szenen aus der S-Geschichte gegeben, als vielmehr eine Wahrheit allegorisch ausgedrückt werden: die

[1] Wilpert a. a. O. S. 22 f.; siehe Taf. IV. Vgl. Raff. Garrucci S. J., Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa Vol. II (Prato 1873), tav. 80, p. 85 sg.; dazu Vol. I (Prato 1881), p. 384 sg.

[2] Wilpert a. a. O. S. 23; siehe Taf. V.

von den zwei Ältesten bedrängte und verleumdete Gemahlin Joakims ward zum Typus der von den Juden und Heiden verfolgten Braut Christi, der heiligen Kirche[1]. Das Andenken an die wunderbare Rettung der standhaften Susanna gab aber auch dem einzelnen Gläubigen Mut und Kraft in jeglicher Versuchung und Bedrängnis, zumal in Todesnöten, und mufste insbesondere den christlichen Blutzeugen im Entschlusse befestigen, lieber den irdischen Gewalthabern, die zwar „den Leib töten, aber die Seele nicht töten können" (Matth. 10, 28), „in die Hände zu fallen, als zu sündigen im Angesicht des Herrn" (S v. 23).

In der Griechischen Kapelle interessiert uns endlich noch ein Gemälde an der Eingangswand. Während unmittelbar über dem Thürbogen Moses Wasser aus dem Felsen schlägt, stehen rechts davon die drei Jünglinge, mit der tunica succincta und tiara phrygica bedeckt, als Oranten[2] im Feuerofen[3]. Links vom Mittelbild zeigt ein Mann in Tunika und Pallium mit der Rechten auf die Jünglinge, vielleicht Nabuchodonosor[4], der sich dem Ofen nähert und die drei auffordert, herauszukommen (vgl. Dan. 3, 26 bezw. 93). Wie Daniel unter den Löwen, galten dem christlichen Altertum auch die „dem Totenreich entrissenen" (Dan. 3, 88 LXX) Jünglinge als Symbol

[1] So schreibt schon der hl. Hippolyt (in Danielkomm. [ed. Bonwetsch] I, 14, 15 f., S. 23 f.): Ἡ Σωσάννα προετυποῦτο εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ... οἱ δὲ δύο πρεσβύτεροι εἰς τύπον δείκνυνται τῶν δύο λαῶν τῶν ἐπιβουλευόντων τῇ Ἐκκλησίᾳ, εἰς μὲν ὁ ἐκ περιτομῆς καὶ εἰς ἐξ ἐθνῶν.

[2] Zu der Oranten-Stellung, welche die altchristliche Kunst den drei Jünglingen im Feuerofen zu geben pflegt, citiere ich nur die Worte des protestantischen Archäologen Schultze (a. a. O. S. 170 f.): „Zu Grunde liegt die Erzählung Dan. 3, 20 ff. Dagegen aus dem ‚Gesang der drei Männer' genommen ist die betende Haltung der drei Verurteilten." Vgl. ebd. S. 182, Anm. 4.

[3] Wilpert a. a. O. S. 21 und Taf. II. Vgl. Garrucci l. c. II, tav. 81[1].

[4] Wilpert (a. a. O.) sieht darin nur eine „Füllfigur", Garrucci (l. c. p. 87) und Bonwetsch (Studien S. 79) halten die Gestalt für den Propheten Daniel.

der Auferstehung[1], gewifs aber auch als Typen der christlichen Märtyrer.

Erblickt man nun in dem nämlichen Raume der Griechischen Kapelle an der Vorderwand die Anbetung der Weisen und am Gewölbe den geheilten Gichtbrüchigen, so wird man nicht nur anerkennen müssen, dafs in den allerersten Jahrhunderten die Kirche die Bücher des Alten und des Neuen Bundes gleich hochschätzte, sondern auch keinen Augenblick mehr darüber im Zweifel sein können, dafs die griechischen Danielzusätze, speziell S und GL, sich ähnlichen Ansehens erfreuen durften wie Pentateuch und Evangelium, mit andern Worten, dafs sie gleich diesen als heilige Schriften galten, deren Inhalt die Stoffe zur allegorischen Darstellung der christlichen Ideen lieferte.

„Die Verurteilung der beiden Alten durch Daniel und die Befreiung Susannas“ erblickt Wilpert[2] in der bekannten Gerichtsszene (3. Jahrhundert) auf einem Arkosol der Kallistus-Katakombe[3]. Gegen Ende des 3. Jahrhunderts finden wir auf einem Deckengemälde der Hermes-Katakombe auch die drei im Feuerofen betenden Jünglinge neben Isaaks Opferung und Daniel zwischen den Löwen[4].

So stellen es denn auch die aus den drei ersten Jahrhunderten noch erhaltenen Überreste christlicher Kunst aufser Zweifel, dafs die römische Kirche das alexandrinische Danielbuch seinem ganzen Umfange nach als heilige Schrift ansah. Dieses Zeugnis ist um so wertvoller, als erwiesener-

[1] Siehe Heuser in Kraus' Real-Encykl. der christl. Alterth. II, 79, und Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 142.

[2] Die Malereien in den Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus (Freiburg i. B. 1897) S. 11 (Fig. 7). Vgl. Histor.-pol. Blätter CXXII (1898), 109 ff. Siehe aber auch de Waal in Röm. Quartalschr. XII (1898), 92.

[3] G. B. de Rossi, La Roma sotterr. II (Roma 1867), 219 sgg. (tav. 20, n. 2).

[4] Garrucci l. c. tav. 82[1]. Fr. Stock, Das Coemeterium des hl. Hermes, im Katholik 1899, S. 326.

mafsen „in den Denkmälern der occidentalischen Kirche bis etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts“ [1] sich nicht der geringste Einflufs der sogen. Apokryphen (und auch dann nur gewifser Kindheit-Jesu-Legenden) bemerkbar macht. Hätte die römische Kirche unsere Zusätze als Apokryphen, also Profanschriften, betrachtet, so hätten es die Künstler nimmer wagen dürfen, den daraus entnommenen Szenen einen so bevorzugten Platz in dem engen Rahmen alttestamentlicher Bilder einzuräumen.

§ 16. Rückblick.

Die Litteratur- und Kunstdenkmäler der vornikänischen Kirche legen also beredtes Zeugnis dafür ab, dafs die Apostel und ihre Schüler, weit entfernt, den alexandrinischen Danielzusätzen ihren göttlichen Charakter abzusprechen, ihn vielmehr durch den fast ausschliefslichen Gebrauch der griechischen Version wenigstens implicite anerkannt haben [2]. So allein ist es erklärlich, dafs unsere Zusätze nicht nur im Abendlande, also in „der gröfsten und ältesten und allen bekannten, von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und errichteten Kirche“ [3] (Klemens, Hippolyt, altchristliche Kunst, aber auch Novatian und Porphyrius) und in den mit der „ecclesia principalis“ [4] in innigstem Verkehre stehenden Kirchen von Mailand (Itala), Lyon (Irenäus) und Karthago (Tertullian, versio Afra, Cyprian), sondern auch im Orient, also in Alexandria (Klemens, Origenes, Ammonius) und Ägypten überhaupt (koptische Übersetzungen), in Palästina und Syrien (Justin, Didaskalia), in Kleinasien (mart. Pionii, Methodius) als heilige, prophetische, danielische Schriften angesehen wurden. In diesem unanimis consensus mufs die Stimme eines

[1] De Waal, Die apokr. Evang. in der altchristl. Kunst, in Röm Quartalschr. I (1887), 176. Vgl. Fonck a. a. O. S. 69 ff.

[2] Vgl. oben § 9, S. 31.

[3] Irenäus, Adv. haer. III, 3. 2, bei Bardenhewer a. a. O. S. 122.

[4] Cyprian., Ep. 59. 14

einzigen Palästinensers, des Julius Africanus nämlich, unbemerkt verhallen. Ebensowenig kann das Zeugnis der allgemeinen Kirche durch den Umstand entkräftet werden, dafs die mesopotamische Kirche[1] unsere Zusätze erst später in ihr aus dem hebräisch-aramäischen Texte übersetztes Danielbuch der P'schita aufnahm. Ein solcher Unterschied der uralten syrischen Danielversion von der griechischen, lateinischen und koptischen beweist nur das eine, dafs die Apostel und andern Gründer der Einzelkirchen den Umfang unseres Buches nicht von Anfang an endgültig feststellten, sondern dasselbe, wie ja auch die übrigen Schriften des A. T., einfach in der Gestalt von der Synagoge übernahmen, in der es diese in den verschiedenen Sprachgebieten las. Aus dem Mangel einer autoritativen Feststellung der alttestamentlichen Bibel durch den Herrn oder seine Apostel erklärt sich ferner die Eingangs (§ 1) hervorgehobene Thatsache, dafs in den ersten Jahrhunderten einzelne Kirchenschriftsteller bisweilen auch das eine oder andere alttestamentliche Apokryphon, wie z. B. das Henochbuch, als „Schrift" citieren konnten. Freilich stehen derartige Citate hinter den Zeugnissen für die Zusätze zum Danielbuche, wie zur griechischen Bibel überhaupt, an Zahl und Bedeutung weit zurück und können ebendeshalb die Beweiskraft dieser nicht im mindesten alterieren. Von keinem der alttestamentlichen Apokryphen, wohl aber von unsern Zusätzen, läfst sich auch für die ersten christlichen Jahrhunderte darthun, dafs sie sozusagen „ubique, semper, ab omnibus"[2] als Teile der Heiligen Schrift behandelt wurden[3].

Dieses Ansehen vermochten auch die im Blütezeitalter der patristischen Litteratur aufgetauchten kritischen Bedenken nicht zu untergraben, wie wir das zunächst im Orient bestätigt finden.

[1] Vgl. unten § 21.
[2] Vgl. Vincentius Lerin., Comm. c. 2 (3).
[3] Cf. Loisy l. c. p. 85.

Zweites Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im Zeitalter der grofsen Väter.

§ 17. Das Zeugnis der alexandrinischen Kirche.

Hatte gleich Origenes durch seine Hexapla nur „das Verhältnis der Septuaginta zu dem Urtexte veranschaulichen und dadurch für die gelehrte Exegese, namentlich auch für die Polemik mit den Juden, eine sichere Grundlage schaffen“ [1] wollen, so konnte es doch nicht ausbleiben, dafs in dem Mafse, als die mit den kritischen Zeichen des Alexandriners versehenen Schrifttexte im Morgenlande und insbesondere in Palästina [2] Verbreitung fanden, die in der hebräischen Bibel fehlenden Teile an Ansehen verloren und mit der Zeit, wenigstens in der Theorie, zu Schriften zweiter Ordnung [3] herabsanken. Dazu kommt, dafs im Orient eine üppig wuchernde, meist häretische Apokryphenlitteratur zu möglichst enger Umgrenzung des kanonischen Schrifttums drängte [4]. Dabei „griff man, gegenüber dem schwankenden Umfang der griechischen Bibel, auf den hebräischen Kanon als auf etwas Festes und Gegebenes zurück“ [5], ein Verfahren, das die bekannten Kanonverzeichnisse des Melito und Origenes nur fördern konnten.

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 154. Vgl. oben § 13, S. 50.

[2] Für Verbreitung des hexaplarischen Textes sorgten insbesondere Pamphilus und sein Schüler Eusebius (vgl. Hieronymus in der Praef. in ll. Paralip.), welch letzterer vom grofsen Konstantin den Auftrag erhielt, 50 Musterexemplare für die neuen Kirchen Konstantinopels zu besorgen (Vita Const. IV, 36. Migne, P. gr. XX, 1185). — Dafs trotzdem die Kanonicität unserer Danielzusätze nur ganz vereinzelte Gegner fand, verdanken sie ohne Zweifel nicht zum mindesten dem Umstande, dafs sie ohne Obeli von Origenes in die Hexapla aufgenommen worden waren. Cf. Cornely l. c. I, 107, n. 16.

[3] Vgl. unten § 18, S. 76 des hl. Cyrillus von Jerusalem „κείσθω ἐν δευτέρῳ“.

[4] Cf. Loisy l. c. p. 99. [5] Schürer a. a. O.

Während indes nach Origenes[1] aus der Zahl „der göttlichen Bücher“ (divinorum voluminum) Esther (!), Judith, Tobias, Weisheit u. dgl. zu Alexandria den Katechumenen vorgelesen wurden, aus keinem andern Grunde, als weil sie sich ob ihrer „apertior simpliciorque doctrina“ vor allen andern zur Unterweisung derer eigneten, „qui initia habent in divinis studiis“, scheidet mehr als ein Jahrhundert später der hl. Athanasius († 373) in seinem 39. Osterfestbriefe (§ 5)[2] vom Jahre 367 die eben genannten Schriften samt der Weisheit Sirachs von den 22 Büchern des A. T. und bezeichnet sie als οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Die letzten Worte beweisen an sich keineswegs, dafs damit Athanasius, ähnlich wie später Hieronymus[3], diese Bücher als reine Erbauungsschriften hinstellen wollte, hatte er doch kurz vorher (§ 4) auch von den 22 „kanonischen“ Büchern behauptet: ἐν τούτοις μόνοις (!) τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται. Erwägt man alsdann, wie derselbe Patriarch jene ἀναγινωσκόμενα ebenso wie die κανονιζόμενα zu dogmatischen Beweisführungen heranzieht, ja geradezu als Gotteswort oder Schrift citiert[4], so mufs man gestehen, dafs der behauptete Unterschied dieser zwei Klassen von Büchern im Grunde nur ein nomineller ist. Da nun der hl. Athanasius unsere Danielzusätze nicht unter jenen Vorlesebüchern namhaft macht, so wären wir, selbst wenn uns alle weiteren Zeugnisse fehlten, zum Schlusse berechtigt, er habe sie für authentische Bestandteile des kanonischen Danielbuches gehalten, wie er ja auch a. a. O. § 2 das Baruchbuch, die Klagelieder und den Brief des Jeremias ausdrücklich zum Buche dieses Propheten rechnete[5]. Doch

[1] Hom. 27, 1 in Num. (Migne, P. gr. XII, 780 sq.).

[2] Siehe E. Preuschen, Analecta S. 146.

[3] Vgl. dessen Praef. in ll. Sal.

[4] Cf. Cornely l. c. I, 92 sq. Loisy l. c. p. 98.

[5] Preuschen a. a. O. S. 145: εἶτα (nämlich nach dem Zwölfprophetenbuche) Ἡσαΐας, Ἱερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ ἐπιστολή, καὶ μετ' αὐτῶν Ἰεζεχιὴλ καὶ Δανιήλ.

er citiert unsere sämtlichen Zusätze als göttliche Schrift, führt Stellen daraus zum Beweise der katholischen Wahrheit gegen die Häretiker ins Feld und bezeichnet noch obendrein die S-Geschichte als Teil des Danielbuches. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht sein erster Brief an Serapion § 5 (Migne XXVI, 537 sqq.), wo er denen, die den Heiligen Geist für ein Geschöpf erklären, entgegenhält: ὑμεῖς δὲ εἴπατε τὸ προταθὲν ὑμῖν, εἰ εὑρήκατέ που τῆς θείας γραφῆς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λεγόμενον ἁπλῶς πνεῦμα . . . ἀλλ' οὐκ ἂν εἴποιτε· οὐ γὰρ εὑρήσετε γεγραμμένον. ἀλλ' ἐν μὲν τῇ Γενέσει γέγραπται· (scil. Gen. 1, 2) . . . ἐν δὲ τῷ Δανιήλ· ἐξήγειρεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παιδαρίου νεωτέρου κτλ. (S v. 45 sqq.). In einem andern Briefe an einen gewissen Marcellinus § 9 (Migne XXVII, 20) bemerkt er, dafs unter Einwirkung des inspirierenden Geistes (ὑποσχοῦντος τοῦ Πνεύματος) bisweilen auch ein Gesetzgeber (Moses) prophezeie und singe, aber auch umgekehrt ein Prophet Gebote erteile, ja Geschichte schreibe, wofür Daniel und Isaias Beispiele böten: ὥστε . . . ἱστορεῖν ποτε τὸν μὲν Δανιὴλ τὰ κατὰ Σωσάννην, τὸν δὲ Ἡσαΐαν τὰ κατὰ τὸν Ῥαψάκην καὶ τὸν Σενναχηρείμ. Deutlicher könnte der inspirierte Charakter wie die danielische Authentie unserer Perikope nicht mehr ausgesprochen sein. Doch sei noch[1] ein drittes Zeugnis aus der ersten Rede des hl. Athanasius gegen die Arianer § 13 (Migne XXVI, 40) angeführt, wonach er sich zum Beweise der Ewigkeit Gottes auch auf S v. 42 mit den Worten beruft: ἐν δὲ τῷ Δανιήλ· ἀνεβόησε φωνῇ μεγάλῃ Σουσάννα καὶ εἶπεν· ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος κτλ.

In dem bereits angezogenen ersten Briefe an Serapion § 7 (Migne XXVI, 548) rechnet er auch den Lobgesang der drei Jünglinge zur inspirierten, göttlichen Schrift: ἰδοὺ πῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν πάσῃ τῇ θείᾳ γραφῇ γνωρίζεται . . . καὶ ἐν μὲν τῇ ᾠδῇ τῶν τριῶν παίδων· εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ

[1] Nebenbei citiere ich die schöne Stelle aus den zweifelhaften (vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 236) Testimonia ex s. Scriptura c. 9 (Migne XXVIII, 43): ἐν δὲ τῷ Δανιήλ, Σωσάννης ἀπαγομένης θανατωθῆναι, λέγει ἡ γραφή· ἐξήγειρεν ὁ Θεὸς κτλ. (S v. 45).

ψυχαὶ δικαίων. τὸν κύριον κτλ. (Dan. 3, 86 LXX). Aus demselben Hymnus beweist er in der zweiten Rede gegen die Arianer § 71 (Migne XXVI, 297) die Ungeschöpflichkeit des Logos: καὶ οἱ ἐν Βαβυλῶνι γενόμενοι μάρτυρες Ἀνανίας, Ἀζαρίας, Μισαὴλ ἐλέγχουσι τὴν Ἀρειανὴν ἀσέβειαν. εἰπόντες γάρ· εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα κυρίου, τὸν κύριον (Dan. 3, 57 LXX), τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν ὡς ἔργα κατέλεξαν, τὸν δὲ Υἱὸν οὐκ ὠνόμασαν.

Endlich führt der hl. Athanasius in seiner dritten Rede gegen die Arianer § 30 (Migne XXVI, 388) auch BD v. 5 als Schriftwort an: . . . τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον, ὡς . . . Δανιὴλ εἴρηκε τῷ Ἀστυάγῃ (!)· οὐ σέβομαι εἴδωλα χειροποίητα, ἀλλὰ τὸν ζῶντα θεὸν τὸν . . . ἔχοντα πάσης σαρκὸς κυρείαν.

Ein weiterer Zeuge für das Ansehen unserer Zusätze in der Kirche des hl. Markus im 4. Jahrhundert ist des hl. Athanasius jüngerer Zeitgenosse Didymus, der Blinde († 395), der über ein halbes Jahrhundert die alexandrinische Katechetenschule leitete[1]. In seiner nur mehr in der Übersetzung des hl. Hieronymus, seines Schülers, erhaltenen Schrift De Spiritu Sancto c. 62 (Migne, P. gr. XXXIX, 1084) citiert er S v. 28 also: „Scriptum est enim: Venerunt autem duo presbyteri pleni iniqua cogitatione.“ Und in seinem späteren[2] Werke περὶ τριάδος II, 11 (Migne XXXIX, 652 sq.) beweist er wie Athanasius (siehe oben S. 68) die Göttlichkeit des Heiligen Geistes aus S v. 45, diesen Vers zugleich als Gotteswort bezeichnend: καὶ ἐπὶ τοῦ Δανιὴλ δέ φησιν (sc. ὁ Θεός) ἐν τῇ περὶ Σωσάννης κρίσει· ἐξήγειρεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Δανιήλ. καὶ ταῦτα Θεὸν δηλώσας εἶναι τὸ ἅγιον Πνεῦμα. ἐπιφέρει γάρ· καὶ ἔκρινεν τοὺς πρεσβυτέρους πνεύματι ἁγίῳ ἐμφορούμενος[3].

[1] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 291.

[2] Verfafst nach 379. Bardenhewer a. a. O.

[3] Den letzten Satz καὶ ἔκρινεν κτλ., den Didymus als göttlich geoffenbart ansieht, scheint er, wie sein Zeitgenosse Epiphanius (siehe unten § 18, S. 79, Anm. 1), in seinem Danielexemplare im Zusammenhang mit S v. 50 gelesen zu haben.

In demselben Werke I, 32 (Migne XXXIX, 429 sq.) findet sich unter den zahlreichen alt- und neutestamentlichen Zeugnissen (οἷα αὖθις μαρτυροῦσιν οἱ ἅγιοι, ὧν, φησίν, ὁ κόσμος οὐκ ἦν ἄξιος, Hebr. 11, 38 [Migne XXXIX, 425]), die Didymus zum Beweise dafür beibringt, dafs dem göttlichen Sohne die gleiche δόξα gebühre wie dem Vater, auch eines aus unserem Lobgesang (Dan. 3, 57 LXX): οἱ τρεῖς παῖδες . . . ὑπέβαλλον τῇ κτίσει δοξολογεῖν τὸν φανέντα σὺν αὐτοῖς ἐν τῇ καμίνῳ, περὶ οὗ γέγραπται· ἡ δὲ ὅρασις τοῦ τετάρτου ὁμοία υἱῷ Θεοῦ (Dan. 3, 92 LXX), εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὸν κύριον, ὑμνεῖτε κτλ.

Wie der hl. Athanasius (siehe oben S. 69) beruft sich auch sein späterer Nachfolger auf dem alexandrinischen Patriarchenstuhle, der hl. Cyrillus († 444), zum Beweise der Ungeschöpflichkeit des Gottessohnes auf unsern Hymnus, wenn er in seinem Buche τῶν θησαυρῶν λ. ιε' (Migne LXXV, 285) schreibt: οἱ ἐν Βαβυλῶνι νεανίαι πᾶσαν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τὴν κτίσιν ἐξαριθμούμενοι, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καταλέγοντες, καὶ παρὰ πάντων ὑμνεῖσθαι δεῖν φάσκοντες τὸν Θεόν, οὐδαμοῦ τὸν Υἱὸν ἐν τοῖς εὐλογεῖν ὀφείλουσιν κατατάττουσιν, οὐδὲ εἰρήκασιν· εὐλογείτω, ὁ Λόγος ἢ ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, τὸν κύριον κτλ. Derselbe erläutert in der vor den Vätern des Konzils zu Ephesus (431) gehaltenen Homilie (hom. VII. Migne LXXVII, 1005 sq.) die Stelle Jac. 1, 12 durch den Hinweis auf die wunderbare Rettung der drei Jünglinge, deutlich auf den griechischen Zusatz Bezug nehmend: βούλομαι δέ τι τῶν ἀρχαιοτέρων ἀφηγήσασθαι πραγμάτων· ἵνα μάθητε τῆς πνευματικῆς εὐανδρίας τὸ τέλος . . . εἰς πνεῦμα δρόσου διασυρίζον ἡ φλὸξ μετεπλάττετο. αἰσθόμενοι δὲ τῆς ἄνωθεν ἐπικουρίας οἱ νεανίαι ᾖδον ἐν τῇ καμίνῳ τοῦ πυρὸς ταῖς εἰς Θεὸν ὑμνῳδίαις ἐξημεροῦντες τὸ πῦρ.

Auch in seiner 18. Osterhomilie § 2 (Migne LXXVII, 808) sagt er von den babylonischen Jünglingen, dafs sie die ganze Schöpfung aufforderten, den Schöpfer ταῖς αὐτῷ πρεπούσαις δοξολογίαις zu verherrlichen. Endlich citiert er im Kommentar zu Osee c. 12, 7 (Migne LXXI, 292) auch S v. 56: σπέρμα Χαναὰν καὶ οὐκ Ἰούδα. Wohl nach 431 erhält der hl. Cyrillus, bekanntlich der Hauptgegner des Nestorius, ein Send-

schreiben von einem gewissen Presbyter Alypius (Ep. XXIX. Migne LXXVII, 145 sq.), worin dieser den unerschrockenen Vorkämpfer der Orthodoxie mit dem Drachentöter und Belzertrümmerer Daniel vergleicht: σὺ τὸ δυσσεβὲς στόμα τοῦ ἰοβόλου δράκοντος ἐνέφραξας καὶ τὸν πολυφάγον Βὴλ κατέστρεψας (vgl. BD v. 27. 3. 22). Alypius hat unsere Geschichte wohl ebenso zum Danielbuch gerechnet wie Dan. 3; denn er fährt fort: καὶ τὸ κατασκεύασμα τῆς χρυσῆς εἰκόνος νεκρὸν γενέσθαι ἐποίησας.

Obwohl, als Schüler des hl. Chrysostomus, den Grundsätzen der antiochenischen Schule huldigend, sei hier doch noch der hl. Abt Isidor von Pelusium († um 440)[1], ein geborener Alexandriner[2], genannt, der sich (Ep. III, 295. Migne LXXVIII, 969) zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele, wie auf das Wort des Herrn (Matth. 10, 28), auch auf den Lobgesang der drei Jünglinge (Dan. 3, 86 LXX) mit den Worten beruft: ὅτι δὲ καὶ ἐν τῇ Παλαιᾷ Διαθήκῃ οἱ εὐδόκιμοι καὶ λαμπροὶ τὴν τῆς ψυχῆς ᾠδέσαν ἀθανασίαν, ἀκούσατε τῶν τριῶν παίδων ἐν τῇ καμίνῳ λεγόντων· εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων, τὸν κύριον. Zwei andere Verse desselben Hymnus (Dan. 3, 82 sq. LXX)[3] erklärt er dem Diakon Eudaemonius in Ep. IV, 9 (Migne LXXVIII, 1056 sq.). Endlich nennt er (Ep. I, 87. Migne LXXVIII, 241 sq.) neben andern starkmütigen Frauen des A. T. auch unsere Susanna: διδάσκαλοι τούτου Σωσάννα ἡ εὐκλεὴς καὶ ἡ θυγάτηρ Ἰεφθὲ καὶ ἡ θαυμαστὴ Ἰουδήθ. ἡ μὲν γερόντων ἀκολασίαν νικήσασα ἐν νεότητι κτλ.

Für das Ansehen der griechischen Danielzusätze in unserer Periode zu Alexandria zeugen auch die berühmten Cod. Vaticanus (B) und Alexandrinus (A), wovon jener noch dem 4., dieser dem 5. Jahrhundert angehört. B, nach Nestle[4] „ein Vertreter der Rezension des Hesychius", bietet all unsere

[1] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 353.

[2] P. Batiffol, Anciennes litt. chrét., la litt. grecque (Paris 1897) p. 314.

[3] Die Lesart Δανιήλ für Ἰσραήλ (Dan. 3, 83 LXX) ist wohl nur ein lapsus calami.

[4] Septuaginta-Studien II, 22.

Zusätze aufs engste mit dem Danielbuch verknüpft: auf die Überschrift Δανιήλ folgt ohne weiteres die S-Geschichte, an die sich unmittelbar Dan. 1 anschliefst; GL sind ohne jede Über- und Unterschrift nach Dan. 3, 23 eingefügt; BD lehnt sich unmittelbar an Dan. 12 an.

Während wir aber dem vatikanischen Texte erst beim alexandrinischen Cyrillus und in der sahidischen Version begegnen, wird der A-Text schon durch den alexandrinischen Klemens, Origenes und Didymus[1] vertreten. Auch die arabische Danielversion[2] in der Londoner Polyglotte beruht auf A. In dieser Handschrift nun bildet S die ὅρασις α′ und BD die ὅρασις ιβ′; GL dagegen stehen nicht im Kontext von Dan. 3, sondern bilden die neunte und zehnte der dem Psalterium angehängten biblischen ᾠδαί[3], wodurch sie durchaus nichts an Autorität verlieren. Eine ähnliche Stellung behaupten ja GL auch in andern griechischen, altlateinischen, koptischen Psalmenhandschriften[4], und die äthiopische Version dieser Perikopen ist uns bislang nur in solcher Zusammenstellung bekannt geworden[5].

Aus all den angeführten Zeugnissen erhellt, dafs die ägyptische Kirche auch im Zeitalter der grofsen Väter unsere

[1] Nestle a. a. O.

[2] Cf. Bugati l. c. p. 136. Ryssel, bei Buhl a. a. O. S. 149 und Theol. Lit.-Ztg. XX (1895), 561.

[3] Swete l. c. III, 804—808.

[4] Siehe Fritzsche, Apokr. I, 112, und Wiederholt in Theol. Quartalschr. 1871, S. 373.

[5] Siehe „Davīt", d. i. das Buch der Psalmen Davids, des Propheten und Königs von Israel, herausg. von Hiob Ludolf (Frankfurt 1704), worin auf die 151 Psalmen die 15 „Gesänge und Gebete der Propheten" folgen, darunter als

(8) Das Gebet Azarias' (ṣalōta ʿazārjā) = Dan. 3, 26—45 (LXX);
(9) Das Gebet der drei Kinder (ṣalōta γ′ daqīq) = Dan. 3, 52—56;
(10) Wo benedeiten Ananias, Azarias und Misael (ḫaba bārakū anānjā ʿazārjā wamīsāēl) = Dan. 3, 57—88.

Auf v. 88 folgt noch: „Aber auch wir Christen, Kinder der Taufe, wollen benedeien den Vater, Sohn und Heiligen Geist, der gepriesen und erhoben in Ewigkeit." Vgl. den vorletzten Vers unseres offiziellen „Benedicite", sowie den Schlufsvers der ᾠδὴ η′ im Morgenoffizium der Griechen.

Zusätze ebenso hoch schätzte wie in den ersten drei Jahrhunderten. Doch verloren sie vielleicht ihr altes Ansehen im heiligen Lande, wo eben die Mischnalehrer (Amoräer) ihre gröfste Thätigkeit entfalteten?

§ 18. Palästinische Zeugnisse.

Allen voran ist zu nennen der gelehrte Metropolit von Cäsarea, Eusebius Pamphili († um 340), dessen Sammeleifer wir u. a. die Überlieferung der schon mehrmals erwähnten jüdischen Kanonverzeichnisse des Melito und Origenes verdanken. Welchen Standpunkt der Vater der Kirchengeschichte selber in der alttestamentlichen Kanonfrage eingenommen, ist nicht recht klar; denn wir besitzen von ihm nur eine Liste der neutestamentlichen Bücher[1]. Da er jedoch allda verschiedene „Katholische Briefe“ als ἀντιλεγόμενα bezeichnet, so könnte man vermuten, er habe die in der hebräischen Bibel fehlenden Bücher ähnlich beurteilt[2]. Aber selbst die Richtigkeit einer solchen Annahme vorausgesetzt, würde daraus noch keineswegs folgen, dafs Eusebius auch unsern, mit dem kirchlichen Danielbuche verwobenen Zusätzen ihre Kanonicität im strengen Sinne aberkannt hätte. Vor einem solchen Schlusse warnt schon das Beispiel des hl. Athanasius, der unsere Perikopen nicht unter den „Vorlesebüchern“ anführte, vielmehr — wie sich uns aus seinen Schriften ergab — als Bestandteile des kanonischen Danielbuches ansah. Solche Zeugnisse besitzen wir nun freilich von Eusebius nicht mehr. Besonders müssen wir bedauern, dafs sein Danielkommentar, worin er gegen Porphyrius Stellung nahm[3], bis auf einige Bruchstücke verloren ging. Aus einem derselben[4] ersehen wir, dafs Eusebius GL nicht nur kommentierte, sondern geradezu als Wort Gottes betrachtete. Zu Dan. 3, 49 (LXX):

[1] H. E. III, 25, in Preuschen a. a. O. S. 167 f.

[2] Cf. Loisy l. c. p. 100.

[3] Cf. Hieron., Prol. comment. in Dan. (Migne, P. l. XXV, 491); De viris ill. 81 (XXIII, 690); Ep. LXX (XXII, 666).

[4] Bei A. Mai, Scriptt. Vett. nova coll. I, 3, p. 39.

ὁ δὲ ἄγγελος κυρίου συγκατέβη κτλ., bemerkt er nämlich folgendes: ῥητοῦ προκειμένου φωνὴ κυρίου διακόπτοντος φλόγα πυρός (Ps. 28, 7). διεκόπη μὲν ἐν τῇ Βαβυλῶνι ἡ φλὸξ τοῦ πυρὸς διακοπεῖσα τῷ προστάγματι τοῦ Θεοῦ, ἐδέξατο ἐν αὐτῇ ἡδίστην ἀναπνοὴν καὶ ἀναψυχήν, ὥσπερ ἐν σκιᾷ τινι φυτῶν, ἐν εἰρηνικῇ καταστάσει παρεχομένη τοῖς παισίν. ἐγένετο γάρ, φησίν, ὡς πνεῦμα δρόσου διασυρίζον (Dan. 3, 50 LXX). Was aber die S- und BD-Geschichte anlangt, so soll Eusebius, wie später Apollinarius von Laodicea, zur Behauptung des Porphyrius, die griechischen Wortspiele in S allein erwiesen das Danielbuch als spätere Dichtung[1], bemerkt haben: Susannae Belisque ac Draconis fabulas (!) non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiae Abacuc filii Iesu de tribu Levi: iuxta LXX interpretes in titulo (?) eiusdem Belis fabulae ponitur: „Homo quidam erat sacerdos etc.“ So berichtet der hl. Hieronymus in der Vorrede zu seinem Danielkommentar[2], und es ist kaum zweifelhaft, dafs er die Worte des Eusebius wenigstens dem Sinne nach richtig wiedergegeben hat; nur mufs man sich hüten, die „fabulas“, eine Lieblingsbezeichnung des Stridoniers[3] für die fraglichen Abschnitte, dem Metropoliten von Cäsarea in die Schuhe zu schieben. Dieser, im Besitze der Bibliothek seines heiligen Lehrers Pamphilus[4], konnte sich, wie kein zweiter, von dem Verhältnis des hebräisch-aramäischen zum alexandrinischen Danielbuche überzeugen, und die Überschrift der BD-Episode im LXX-Texte war ihm eine willkommene Waffe, um die Angriffe jenes Neuplatonikers niederzuschlagen[5]. Aber hat Eusebius

[1] Vgl. oben § 12, S. 42. [2] Migne XXV, 492.

[3] Vgl. unten § 22, S. 110 f.

[4] In derselben fand sich nicht nur das Original der Hexapla, sondern auch ein Exemplar der Tetrapla. Vgl. Kaulen a. a. O. § 115.

[5] Anderswo hätte indes Eusebius unsere sämtlichen Zusätze als eigentliche Bestandteile des Danielbuches erklärt. In den ihm zugeschriebenen Bruchstücken περὶ τῆς τοῦ βιβλίου τῶν προφητῶν ὀνομασίας καὶ ἀπὸ μέρους τί περιέχει ἕκαστος (Migne XX, 1269) heifst es nämlich am Anfange: Διὰ τί Δανιὴλ καλεῖται; Ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ γεγονώς, ἕως τοῦ βασιλέως Κύρου τοῦ Πέρσου, τὰ μὲν κατὰ Σουσάνναν κρίνει αὐτὸς ... τὰ δὲ τοῦ βασιλέως ἐνύπνια αὐτὸς ἀπαγγέλλει κτλ. So

mit der Authentie der beiden Zusätze nicht auch deren Inspiration in Frage gestellt? Dies scheint allerdings der Fall gewesen zu sein, wenn die folgenden Worte des hl. Hieronymus in jeder Hinsicht ernst zu nehmen sind. Mit beifsendem Sarkasmus schreibt nämlich der Vorkämpfer für die „hebraica veritas", anspielend auf jene, die ihm den unsern Perikopen vorgesetzten Obelus verübelten[1]: „Et miror quosdam μεμψιμοίρους indicari mihi, quasi ego decurtaverim librum, cum et Origenes (!) et Eusebius et Apollinarius aliique (!) ecclesiastici viri et doctores Graeciae has, ut dixi, visiones non haberi apud Hebraeos fateantur, nec se (!) debere respondere Porphyrio pro his, quae nullam Scripturae sanctae auctoritatem praebeant."[2] Ob die letzten Worte wirklich den Gedanken des Eusebius bezw. Apollinarius und nicht vielmehr die ureigenste Ansicht des feurigen Mönches von Bethlehem enthalten?[3] Jedenfalls verrät die Hereinbeziehung des grofsen Alexandriners († 254!) und „anderer griechischen Kirchenlehrer"[4] den stark rhetorischen Anstrich des ganzen Satzes. Immerhin würde hier Eusebius weniger als Zeuge der palästinischen Tradition denn als Gelehrter sich geäufsert haben.

Während so der Standpunkt, den der Metropolit von Cäsarea in unserer Frage einnahm, nicht mehr genügend

---

wird der Reihe nach der Inhalt des Danielbuches kurz angegeben und auch GL wie BD nicht vergessen: Διηγεῖται δὲ περὶ τοῦ μαρτυρίου Σ. Μ. Α. καὶ τῶν ὕμνων αὐτῶν ... καὶ ὅτι αὐτὸς διεβλήθη εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων ... τὸ δὲ δεύτερον διότι τὸν Βὴλ κατέστρεψε καὶ τὸν δράκοντα ἀνεῖλεν ἐπὶ Κύρου τοῦ βασιλέως. Ob diese Fragmente echt sind?

[1] Wohl zunächst Rufin; vgl. unten § 22.

[2] Prol. comm. in Dan. (Migne XXV, 493).

[3] Cornely (l. c. p. 106) steht nicht an, darin eine Behauptung des hl. Hieronymus zu sehen (nec „ullam Scripturae S. auctoritatem ea praebere" asserit).

[4] Aufser Eusebius und Apollinarius nannte er (l. c.; Migne XXV, 491) nur den hl. Methodius („et ante hos ex parte Methodius") als solchen, der auf Porphyrius Bezug nahm. Des hl. Methodius Zeugnis für S siehe oben § 14, S. 58 f.; über Apollinarius siehe unten § 19, S. 86 f.

aufzuhellen ist, kann kein Zweifel über das kanonische Ansehen obwalten, das die griechischen Danielzusätze noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts in der Kirche Jerusalems genossen. Die beste Quelle dafür sind die Katechesen, die der jerusalemische Presbyter Cyrillus († 386), der um 350 den Bischofsstuhl der heiligen Stadt bestieg, im Jahre 347 oder 348 an die Taufkandidaten und Neugetauften gehalten hat[1]. Allerdings bezeichnet er in Kat. IV (Migne XXXIII, 496 sqq.), unter dem — wenn auch nur mittelbaren, ja unbewufsten — Einflusse der jüdisch-palästinischen Observanz stehend, die Bücher Tobias, Judith, der Weisheit, Sirachs und der Makkabäer (c. 35) als ἀπόκρυφα und darum jedenfalls ἀμφιβαλλόμενα (c. 33), als Bücher zweiten Ranges (κείσθω ἐν δευτέρῳ), rechnet dann aber, wie sein Zeitgenosse, der hl. Athanasius, das Buch Baruch, die Klagelieder und den Brief des Jeremias zum prophetischen Buche des letzteren[2]. Analog mag er auch unsere Zusätze als authentische Bestandteile des kanonischen Danielbuches betrachtet haben[3]; denn einmal nennt er sie nicht unter jenen „apokryphen“ bezw. „zweifelhaften“ Büchern, dann aber befiehlt er (c. 33), die 22 göttlichen Schriften zu lesen, wie sie von den 72 Dolmetschern übertragen wurden[4], d. h. also Daniel

[1] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 249.

[2] Siehe Cornely l. c. I, 94 sq. Loisy l. c. p. 100 s. Zahn a. a. O. S. 173 ff.

[3] Zahn a. a. O. S. 175: „Cyrill scheint der Überzeugung zu leben, dafs er in den 22 griechischen Büchern des A. T., wie er sie zählt, den echten Kanon der Hebräer besitze, dafs die Hebräer z. B. unter dem Namen des Jeremias nicht nur die Klagelieder, sondern auch Baruch und Brief mit dem grofsen Jeremiasbuche zusammenfassen. Er scheint auch über die inhaltlichen Verschiedenheiten zwischen seinem griechischen Daniel und dem der Juden nicht reflektiert zu haben.“ Dazu ist nur zu bemerken, dafs dem hl. Cyrillus der „Kanon der Hebräer“ überhaupt nicht in den Sinn kam, sondern ihm vielmehr οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι, οἱ τῆς ἐκκλησίας προστάται als Gewährsmänner (οἱ ταύτας παραδόντες) erschienen sind.

[4] Ἀναγίνωσκε τὰς θείας γραφὰς τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης ταύτας τὰς ὑπὸ τῶν οβ' ἑρμηνευτῶν ἑρμηνευθείσας

mit den fraglichen Perikopen. Diese kann der hl. Cyrillus auch nicht für apokryph gehalten haben; denn in seinen Katechesen setzt er deren Kenntnis bei seinen Zuhörern deutlich voraus, was er bezüglich der Apokryphen nicht hätte thun dürfen. Warnt er doch dringend (c. 33): καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε . . . πρὸς δὲ τὰ ἀπόκρυφα μηδὲν ἔχε κοινόν. Dazu kommt, dafs er unsere Abschnitte nicht nur zum Beweise moralischer, sondern auch dogmatischer Wahrheiten gebraucht, und speziell einen Vers (45) der S-Geschichte ausdrücklich als Schriftwort citiert. Letzteres geschieht nämlich in Kat. XVI, 31 (Migne XXXIII, 961), wo er seinen Katechumenen das Wirken des Heiligen Geistes an dem Retter Susannas also veranschaulicht: τοῦτο (i. e. πνεῦμα κυρίου) ἐσόφισε τὴν ψυχὴν τοῦ Δανιήλ, ἵνα γένηται δικαστὴς πρεσβυτέρων ὁ νέος. κατεκρίθη Σουσάννα ἡ σώφρων ὡς ἀκόλαστος. ἔκδικος οὐκ ἦν· τίς γὰρ ἐξηρεῖτο ἀπὸ τῶν ἀρχόντων; ἀπήγετο ἐπὶ θάνατον (cf. v. 45), εἰς χεῖρας ἦν λοιπὸν τῶν δημίων. ἀλλ' ὁ βοηθὸς παρῆν, ὁ Παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ ἁγιάζον πᾶσαν νοητὴν φύσιν. δεῦρο δή μοι, φησὶ τῷ Δανιήλ. ὁ νέος, ἔλεγξον πρεσβύτας νοσήσαντας τὰ νεότητος ἁμαρτήματα. γέγραπται γάρ· ἐξήγειρεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ παιδαρίου νεωτέρου (v. 45). In Kat. II, 16 (Migne XXXIII, 404) beweist er die Behauptung ἰσχύει γὰρ ἐξομολόγησις σβέσαι καὶ πῦρ (ibid. 15) aus GL, wenn er einen jeden seiner Zuhörer auffordert: εἰ δὲ ἀπιστεῖς, ἐννόησον τί συγκατέβη τοῖς περὶ τὸν Ἀζαρίαν (Dan. 3, 49 LXX)· ποίας ἐξέχεαν πηγάς; πόσοι ἕστασι ὕδατος τὴν ἐπὶ τεσσαράκοντα ἐννέα πήχεις (Dan. 3, 47 LXX) ἀνερχομένην φλόγα σβέσαι ἠδύναντο; ἔλεγον τὸ ἀντιφάρμακον τῶν κακῶν· δίκαιος εἶ, κύριε, ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησας ἡμῖν· ἡμάρτομεν γὰρ καὶ ἠνομήσαμεν (Dan. 3, 27. 29 LXX). καὶ ἡ μετάνοια ἔλυσε τὰς φλόγας. Auf GL beruft er sich auch zum Beweise der Unfafsbarkeit des göttlichen Wesens in Kat. IX, 3 (Migne XXXIII, 640): καὶ θέλεις γνῶναι, ὅτι Θεοῦ φύσιν καταλαβεῖν ἀδύνατον; λέγουσιν οἱ τρεῖς παῖδες ἐν τῇ καμίνῳ τοῦ πυρὸς ὑμνολογοῦντες τὸν Θεόν· εὐλογητὸς εἶ ὁ ἐπιβλέπων ἀβύσσους, καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ (Dan. 3, 54 LXX). In Kat. XIV, 25 (Migne XXXIII, 857) endlich schliefst er sogar von der

Entrückung Habakuks — freilich a minore ad maius — auf die Himmelfahrt Christi: ὅταν γὰρ ὡς ἀδυνάτῳ τῇ τοῦ σωτῆρος ἀναβάσει ἀντιλέγωσι, μνημόνευε τῶν περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ Ἀββακοὺμ εἰρημένων. εἰ γὰρ Ἀββακοὺμ ὑπὸ ἀγγέλου μετετέθη, βασταχθεὶς ἀπὸ τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (cf. BD v. 36), πολὺ μᾶλλον ὁ καὶ προφητῶν καὶ ἀγγέλων δεσπότης, ἐξ ὄρους ἐλαιῶν νεφέλῃ ἐπιβάς, οἰκείᾳ δυνάμει ποιεῖσθαι τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον δυνατώτερον ἦν. So konnte der Heilige doch nur sprechen, wenn unser Zusatz in der jerusalemischen Kirche als kanonisch galt.

Als palästinischer Zeuge darf wohl auch der ehemalige Mönch von Eleutheropolis, der hl. Epiphanius, 367—403 Metropolit von Konstantia (Salamis) auf Cypern[1], angeführt werden, wenigstens nach den während des ersten Jahrzehnts seiner bischöflichen Amtsthätigkeit abgefafsten Schriften[2]. In dem grofsen Werke κατὰ αἱρέσεων S, 6 (Migne XLI, 413), geschrieben 374—377, kennt er zwar nur einen Kanon von 27 (nach anderer Zählung ibid. 76, 5; Migne XLII, 560 nur 22) alttestamentlichen Büchern, rechnet aber, wie sein Zeitgenosse, der hl. Cyrillus von Jerusalem, mit den Klageliedern auch Baruch und den Brief des Jeremias zu des letzteren Prophetenbuche[3]. Analog mag er auch unsere Zusätze als authentische Bestandteile des kanonischen Danielbuches betrachtet haben; jedenfalls benutzt er S und GL ganz wie inspirierte Schriften. Ja die S-Geschichte citiert

[1] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 294 f.

[2] Ob Epiphanius in späteren Jahren, wenigstens in der Theorie, sich ausschliefslich an den jüdisch-palästinischen Kanon hielt, darf bezweifelt werden; denn in seinem um 392 geschriebenen Buche περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν § 4—5 und § 22—23 (Migne XLIII, 244 bezw. 277) hat er doch zunächst die von den Hebräern für kanonisch gehaltenen Bücher im Auge. Vgl. E. Schürer a. a. O. S. 627.

[3] Die Kanonicität der Weisheitsbücher Sirachs und Salomons, sagt er (Haer. 8, 6), sei bei den Juden strittig (ἐν ἀμφιλέκτῳ), doch gelten ihm (ibid. 76, 5) dieselben Bücher als γραφαὶ θεῖαι. Ja nach dem Cod. Ven., dem Dindorf folgt, führt er an erstgenannter Stelle sogar die Bücher Tobias und Judith als kanonisch auf. Vgl. Schürer a. a. O.

er in dem nämlichen Werke (30, 31; Migne XLI, 460) ausdrücklich als heilige Schrift, indem er seine Auffassung von Ps. 138 (139), 16 aus S 42 begründet: καὶ φησίν, εἰς Ἑλλάδα διάλεκτον ἑρμηνευομένου τοῦ λόγου (scil. γολμή — גְּלָמִי), τὸ ἀκατέργαστον, τουτέστι τὸ ἄπλαστον ἔτι ἐν κοιλίᾳ, ἢ πρὸ κοιλίας „εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου". „οἶδε γὰρ πάντα Θεὸς πρὶν γενέσθαι", ὡς γέγραπται. S v. 46 sqq. citiert er etwas frei in seinem ἀγκυρωτός c. 25 (Migne XLIII, 63) vom Jahre 374: ἐπλήσθη Δανιὴλ πνεύματος ἁγίου καὶ εἶπε· „καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτῆς", καὶ ἐπέστρεψαν εἰς τὸ κριτήριον· καὶ ἔκρινε τοὺς πρεσβυτέρους πνεύματι ἁγίῳ ἐμφορούμενος[1]. Gleich darauf bezieht er sich auch auf GL (Migne XLIII, 64): τρισσῶς γὰρ τὸν ὕμνον ἐδιπλασίασαν οἱ ἅγιοι παῖδες, οἱ αὐτοὶ τὰ κτιστὰ καὶ ποιητὰ εἰς ὕμνον Θεοῦ προβαλλόμενοι καὶ πρῶτον φήσαντες· „εὐλογητὸς εἶ, κύριε, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ αἰνετὸν καὶ δεδοξασμένον τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶνας" (Dan. 3, 52 LXX). εἶτα μεθ' ἕτερα· „εὐλογημένος εἶ, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ"· καὶ πάλιν „εὐλογητὸς εἶ, ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου". . . . καλέσαντες γὰρ εἰς ὕμνον ταῦτα πάντα ἐπιφέρουσι λέγοντες· „εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα κυρίου, τ. κ. (Dan. 3, 57 LXX), ἵνα Γαβριὴλ καὶ Μιχαὴλ εὐλογήσῃ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα"[2]. In demselben ἀγκυρωτός c. 24 (Migne XLIII, 60 sq.) citiert er wieder Dan. 3, 57 (LXX) und zählt dann all die Geschöpfe auf, die in GL den Herrn preisen sollen, darunter aber auch die θρόνους, νέφη, βροντάς, ἀβύσσους, um von geringeren Abweichungen zu schweigen. Ebd. c. 23 (Migne XLIII, 60) wird der übernatürliche Charakter des von Azarias in seiner Gefährten Namen gesprochenen Gebets betont: ἤδη γὰρ μεταβαλόντες τὴν παλαιὰν εἰς καινὴν διαθήκην, πνεύματι ἁγίῳ ὑπονυττόμενοι, οὐ ζώων θυσίαν, οὐδὲ ὁλοκαυτωμάτων χρείαν ἔχοντες· φασὶ γάρ· „οὐκ ἔστι τόπος τοῦ καρπῶσαι, οὐδὲ θυσία, οὐδὲ θυσιαστήριον, ὡς τῶν πάντων περιλειφθέντων" (vgl. Dan. 3, 38 LXX).

[1] Siehe diese Schlufsworte auch bei Didymus von Alexandrien oben § 17, S. 69, Anm. 3.

[2] Vielleicht geht auch dieser Satz auf eine liturgische Schlufsformel zurück; vgl. oben § 17, S. 72, Anm. 5.

Wie geläufig — wohl durch die Liturgie — den palästinischen Christen um das Jahr 400 der Lobgesang der drei Jünglinge war, ersehen wir aus der Lebensbeschreibung, die der Diakon Markus von Gaza um 420 von seinem Lehrer, dem hl. Porphyrius, 395—419 Bischof jener Stadt[1], entwarf. Als man einst drei Knaben, die in einen Brunnen gestürzt waren, unversehrt an einem Seile emporzog, σύροντες ἔλεγον τὸν ὕμνον τῶν τριῶν παίδων· εὐλογητὸς εἶ, κύριε, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Dan. 3, 52 LXX). καὶ . . . ὁ ἐν ἁγίοις ἐπίσκοπος (nämlich Porphyrius) . . . πλησθεὶς χαρᾶς καὶ δακρύων ἐβόησεν· εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα κυρίου, τὸν κύριον, ὑμνεῖτε (Dan. 3, 57)[2].

So verloren also die griechischen Danielzusätze nicht einmal in Palästina, trotz aller jüdischen Beeinflussung der Kanonfrage, ihr althergebrachtes Ansehen. Ob ihnen dieses zur selben Zeit auch im angrenzenden Westsyrien gewahrt blieb, werden die folgenden Zeilen lehren.

§ 19. Griechische Stimmen aus Westsyrien.

Der glänzendste Vertreter der antiochenischen Schule, die eben in unserer Periode zu gröfster Blüte gelangte, ist ohne Zweifel der hl. Johannes Chrysostomus († 407), der gegen Ende des 4. Jahrhunderts (wohl 387—397) seine Vaterstadt Antiochia durch seine meisterhaften Homilien entzückte. Dieselben Reden sind für uns eine ebenso reiche wie ungetrübte Quelle, die die schönsten Zeugnisse für das Ansehen enthält, dessen sich die griechischen Danielzusätze um jene Zeit in der Metropole der westsyrischen Kirche erfreuten. Was zunächst die S-Geschichte anlangt, so citiert daraus der Goldmund v. 56 im Zusammenhalte mit Ez. 16, 3 als wirkliches Schriftwort, wenn er mit diesen beiden Versen in

[1] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 331.

[2] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐ. ἁ. π. ἡ. Πορφυρίου, ἐπ. Γάζης, § 81, herausg. von M. Haupt in den Abhandlungen der K. Akademie der Wissensch. zu Berlin aus dem Jahre 1874, S. 207. — Bei Migne (P. gr. LXV, 1246) findet sich davon nur eine lateinische Übersetzung.

der Hom. XXIX. in Gen. IX, v. 25 (Migne LIII, 271) letzteren Vers also begründet: ὅτι γὰρ καὶ ὁ παῖς (scil. Chanaan) οἴκοθεν μοχθηρὸς ὑπῆρχε, καὶ οἱ ἐξ ἐκείνου πάντες βδελυκτοὶ γεγόνασι, πρὸς κακίαν ἀποκλίναντες, ἄκουε τῆς γραφῆς λεγούσης ἐν τάξει κατάρας· „ὁ πατήρ σου Ἀμορραῖος, καὶ ἡ μήτηρ σου Χετταία.“ καὶ πάλιν ἕτερός τις ἐνυβρίζων· σπέρμα Χαναὰν καὶ οὐκ Ἰούδα[1]. — Besonders gern nimmt aber der Heilige Bezug auf GL. So spielt er an auf Dan. 3, 46—48 (LXX): in Matth. hom. IV, 10 (Migne LVII, 52), auf Dan. 3, 48. 50b: De statuis etc. hom. XVIII, 2 (Migne XLIX, 183), auf Dan. 3, 50: Vidi Dom. hom. IV, 3 (Migne LVI, 124) und in Ephes. hom. VIII, 8 (Migne LXII, 66). Förmlich citiert er Dan. 3, 30. 33: in 1 Cor. hom. XVIII, 4 (Migne LXI, 151), Dan. 3, 37: Exp. in Ps. 113, n. 5 (Migne LV, 311), und Dan. 3, 35: ibid. n. 6 (Migne LV, 314). Dafs er diese Stellen nicht ausdrücklich als heilige Schrift anführt, ist wohl nur Zufall. Wie überaus hoch er unsern Lobgesang schätzte, ersehen wir am besten aus der Abhandlung Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται, die der verbannte Patriarch kurz vor seinem Tode zu Arabissus[2] in Kleinarmenien verfafste und worin er (c. 16. Migne LII, 477) von den drei Jünglingen schreibt, dafs sie περιφανῆ νίκην ἤραντο, τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην καὶ παράδοξον ἅπασαν ᾠδήν, τὴν καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐξ ἐκείνου πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἀδομένην, καὶ ἀσθησομένην δὲ καὶ εἰς τὰς μετὰ ταῦτα γενεάς[3]. — Endlich

[1] Unter den dem hl. Chrysostomus mit Unrecht zugeeigneten Schriften findet sich (Migne LVI, 589—593) auch eine Rede εἰς τὴν Σουσάνναν, sowie (Migne LV, 568) eine Homilie εἰς ἐπιγραφὴν τοῦ ν' ψαλμοῦ κτλ., woselbst (n. 2) der zwölfjährige Daniel nicht nur die beiden Ältesten überführt (vgl. Hippolyt oben § 12, S. 40, Anm. 3), sondern auch die Löwen zähmt.

[2] Cf. Fefsler-Jungmann, Instit. Patr. II, 1 (Oenip. 1892), p. 117; cf. p. 76.

[3] Vgl. S. Bäumer, Gesch. des Breviers (Freiburg i. B. 1895) S. 125: „Aufser den Psalmen wurden schon im 4. Jahrhundert neun gröfsere Lieder aus der Heiligen Schrift, die sogen. Cantica des A. und N. T. [αἱ ἐννέα ᾠδαί], beim Offizium gebetet.“ Aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts vgl. auch des Pseudo-Athanasius De Virginit. 20

nimmt der gefeierte Prediger von Antiochia auch auf die BD-Geschichte in einer Weise und einem Zusammenhang Bezug, dafs ihr kanonisches Ansehen nicht zweifelhaft sein kann. In Ep. 1 Cor. hom. XXXVIII, 3 (Migne LXI, 325) bringt er nämlich neben Jonas (Matth. 2, 40) und dem brennenden Dornbusch (Ex. 3) auch die Tötung des babylonischen Drachen in typologische Beziehung zur Auferstehung des Herrn: καὶ ὁ δράκων δὲ ὁ ἐπὶ τοῦ Δανιὴλ τοῦτο αἰνίττεται. καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος λαβὼν τὴν τροφήν, ἣν ἔδωκεν ὁ προφήτης, μέσος ἐρράγη· οὕτω καὶ ὁ ᾅδης, καταπιὼν τὸ σῶμα ἐκεῖνο, διεσχίσθη, τοῦ σώματος αὐτοῦ διατεμόντος αὐτῷ τὴν νηδὺν καὶ ἀναστάντος. Dieser Hinweis ist um so wertvoller, als er — nach den Eingangsworten dieses Kapitels — zu den διὰ τύπων ἐν αὐταῖς (scil. γραφαῖς) κείμενα gerechnet werden mufs. Angespielt wird auf BD v. 32. 40 auch De poenit. hom. V, 4 (Migne XLIX, 311 sq.), wo es von den Löwen heifst: ἑπτὰ ἡμέρας οὐ μετέσχον τροφῆς. Nach diesen aus den unzweifelhaft echten Schriften des hl. Chrysostomus geschöpften Zeugnissen hielt er unsere Zusätze wohl ebenso hoch wie das Danielbuch überhaupt, mit dem er sie verwoben las. Dieses Urteil brauchte kaum wesentlich modifiziert zu werden, wenn die unter dem Namen des Johannes Chrysostomus überlieferte „Sammlung von Scholien aus Katenen“ [1] zum Danielbuche authentisch [2] wäre; denn sie ist nichts weniger als vollständig. Darin wird nun (Migne LVI, 211 sq.) auch das Gebet des Azarias und der Lobgesang der drei Jünglinge erklärt und an Dan. 3, 91 LXX (Aram. v. 24) die interessante

(Migne XXVIII, 276), aus dem 5. Jahrhundert die ᾠδαί 9 und 10 des Cod. Alex. (vgl. oben § 17, S. 72) sowie das Nachtoffizium vom Berg Sinai zur Zeit des hl. Nilus († um 430); siehe letzteres in Pitra, Juris eccl. Graec. hist. et mon. I, 220, § 17. — Noch heute bildet die προσευχὴ τῶν ἁγίων τριῶν παίδων die ᾠδὴ ἑβδόμη und der ὕμνος τ. ἁ. τ. π. die ᾠδὴ ὀγδόη der Ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου (siehe Ὡρολόγιον τὸ μέγα . . . ἐν Βενετίᾳ 1850, σ. 60 ἑπτ.). Vgl. oben S. 72, Anm. 5 und G. Morin in Revue bénéd. XIV (1897), 389.

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 313. Vgl. Faulhaber a. a. O. S. 181.

[2] Cf. Fefsler-Jungmann l. c. p. 85.

Bemerkung geknüpft: διὰ γὰρ τοῦτο εὐθέως οὐκ εἴασεν (nämlich Gott) αὐτὸν (= Nabuch.) ἀκοῦσαι, ἵνα καὶ ὁ χρόνος αὐτὸς μαρτυρήσῃ τῷ γενομένῳ, ὅτι καὶ πολὺν διατρίψαντες χρόνον, οὐδὲν ἔπαθον δεινόν[1]. Hier erscheint GL offenbar als integrierender Bestandteil von Dan. 3. Von einer Auslegung der S-Geschichte findet sich dagegen nicht die geringste Spur, wohl aber mufs BD allda erläutert worden sein. Denn nach Erklärung des Danielbuches im engeren Sinne folgt (Migne LVI, 244): καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ κτλ. τὰ κατὰ τὸν Βὴλ ἡμῖν ἀνέγραψεν ὁ Δανιήλ. Wird gleich zu Anfang Daniel selbst als Verfasser unserer Episode bezeichnet, so wird im weiteren daraus 6b fast wörtlich citiert und eine kurze Auslegung der Verse 24 f. 30. 34 gegeben. Auffallen mufs, dafs auch in der Synopsis V. et N. T., deren Echtheit „im höchsten Grade fragwürdig erscheint“[2], von der S-Episode keine Silbe erwähnt, wohl aber deutlich auf GL und BD (Migne LVI, 382 sq.) Bezug genommen wird[3].

„Zu den gröfsten Exegeten, welche Antiochien und das griechische Altertum überhaupt hervorgebracht hat“[4], zählt der Bruder Theodors von Mopsuestia, Polychronius, der noch im Jahre 428 den Bischofstuhl von Apamea in Syrien inne hatte. „Zerstreute Scholien“[5] ἐκ τῆς Πολυχρονίου εἰς τὸν Δανιὴλ ἑρμηνείας hat Kardinal Mai veröffentlicht[6], woraus wenigstens so viel ersichtlich ist, dafs der rationalisierende Antiochener sich des Verhältnisses des griechischen zum hebräisch-aramäischen bezw. syrischen Danielbuche gar wohl bewufst war und, wie sein kritischer Zeitgenosse Hieronymus, der Hebraica veritas den Vorzug gab. Jedenfalls ist Poly-

[1] Cf. De statuis l. c., wonach die drei Jünglinge τῷ πυρὶ τοσοῦτον ὁμιλήσαντες χρόνον τῶν οὐχ' ὡμιληκότων ἐξέβησαν ἀλυπότεροι.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 319. — Th. Zahn (a. a. O. S. 228) scheint sich mit Montfaucon für die Echtheit zu entscheiden.

[3] Man vgl. ὕμνουν οἱ παῖδες τὸν Θεόν und τὸν Βὴλ κατασπᾷ καὶ τὸν δράκοντα ἀναιρεῖ.

[4] Bardenhewer a. a. O. S. 305 f. [5] Ebd.

[6] Script. vet. nova coll., ed. ab Angelo Maio, tom. I (Romae 1825 et 1831), Pars III, p. 1—27. Vgl. Faulhaber a. a. O. S. 181 f.

chronius der einzige unter den griechischen Danielerklärern, der den Hymnus der drei Jünglinge einer eingehenden Auslegung nicht für wert erachtete. Zu den Worten εὐλογεῖτε πάντα κτλ. bemerkt er nämlich (l. c. p. 4 sq.): Εἰδέναι δὲ δεῖ, ὡς οὗτος ὁ ὕμνος οὐ κεῖται ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς ἢ ἐν τοῖς συριακοῖς βιβλίοις· λέγεται γὰρ ἀπὸ τῶν εἰρημένων παρὰ τινῶν μετὰ ταῦτα συντεθεῖσθαι, διόπερ (!) καὶ αὐτὸς τὴν καθ' ἑκάστην αὐτῶν ἑρμηνείαν παρήσω, τῆς ἑρμηνείας μόνον ἐχόμενος τῆς βίβλου. Der Lobgesang also gilt ihm gar nicht als Bestandteil des Danielbuches, sondern als spätere Komposition. Um so mehr mufs nun auffallen, dafs Polychronius — soweit aus den erhaltenen Bruchstücken (l. c. p. 26 sq.) hervorgeht — die BD-Geschichte kommentierte und mit den dort (v. 1) erwähnten Astyages und Cyrus ebenso rechnen zu müssen glaubt wie mit dem Meder Darius des Danielbuches einerseits und den auf jene bezüglichen Nachrichten griechischer Geschichtschreiber anderseits. Wenn er dann zu seiner Lösung der historischen Frage schreibt: τοῦτο γὰρ συλλογίσαιτό τις ἔκ τε τῶν ἐν τῇ θείᾳ φερομένων γραφῇ καὶ ἐξ ὧν ἐκ τῶν ἑλληνικῶν ἱστοριῶν διδασκόμεθα, so wird man nicht umhin können, dieser „göttlichen Schrift" auch BD v. 1 beizuzählen. Ferner scheint Polychronius den Autor des Danielbuches auch für den Verfasser der BD-Episode gehalten zu haben, wenn er zu (BD v. 2) ἔνδοξος ὑπὲρ πάντας κτλ. anmerkt: πανταχοῦ φαίνεται τὴν τοῦ προφήτου τιμὴν διδάσκων ὁ συγγραφεύς, μεγίστην τὴν περὶ αὐτοῦ πρόνοιαν τοῦ Θεοῦ διόλου δεῖξαι φιλοτιμούμενος. Von der S-Geschichte hingegen findet sich wiederum keine Spur, was freilich bei der fragmentarischen Überlieferung unseres Kommentars an sich noch kein argumentum contra bildet.

„Am Ausgange der Blütezeit der antiochenischen Schule"[1] steht Theodoret, Bischof von Cyrus († 458), einst ein Schüler des hl. Chrysostomus und Theodors von Mopsuestia. Im Gegensatze zu seinem älteren Landsmann Polychronius

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 347.

hat er uns in seinem ὑπόμνημα εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ προφήτου Δανιήλ (Migne LXXXI, 1323—1341) GL meisterhaft erklärt. Daniel selbst ist nach ihm der Verfasser unserer Perikopen: (v. 23) περιεπάτουν, φησίν, ἐν μέσῳ τῆς φλογὸς ὑμνοῦντες τὸν Θεὸν καὶ εὐλογοῦντες τὸν κύριον (Migne LXXXI, 1323), und GL erscheint ihm als wesentlicher Bestandteil von Dan. 3: gerade τοιοῦτος τῶν ἁγίων τούτων ὁ ὕμνος war es, der τὸν θηριώδη καὶ ἀπηνῆ βασιλέα ἐκπλήξας τῶν βασιλικῶν ἐξανέστησε θρόνων (Migne LXXXI, 1341). Anderswo (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή V, 7. Migne LXXXIII, 472 sq.) beruft er sich ausführlich zum Erweise der Geschöpflichkeit der Engel auf Dan. 3, 57 sq.: ἔχει δὲ οὕτως τὸ τῆς ὑμνῳδίας προοίμιον· εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα κυρίου, τὸν κύριον, ὑμνεῖτε κτλ. εἶτ' εὐθὺς ἐπισυνάπτουσιν· εὐλογεῖτε, ἄγγελοι κυρίου, τὸν κύριον· διδάσκοντες, ὡς μέρος καὶ οὗτοι τῶν θείων ἔργων εἰσίν. Auch in den herrlichen Reden, die er noch um 432 zu Antiochien[1] περὶ προνοίας hielt, nimmt er wiederholt Bezug auf GL, so VI. VIII. X (Migne LXXXIII, 665 resp. 713. 744). An der vorletzten Stelle rühmt er auch die Heldenthaten Daniels, freilich in aller Kürze: denn τί δεῖ πάντα λέγειν τὰ ὑπ' ἐκείνου γεγενημένα λαμπρῶς; . . . ὅπως τὸν δυσσεβῆ βασιλέα ἐδίδαξεν, ὡς ὁ τῶν Ἑβραίων Θεὸς πάντων ἐστὶ ποιητὴς καὶ δεσπότης (cf. BD v. 5)· ὅπως τὴν τῶν εἰδώλων ἀπάτην διήλεγξε. δυνατὸν γὰρ τούτων ἕκαστον ἐκ τῆς ἱστορίας[2] καταμαθεῖν. Er rechnet also die BD-Episode zum historischen Teil des Danielbuches; kommentiert scheint er aber dieselbe in seinem ὑπόμνημα nicht zu haben. Zwar bemerkt er dort (Migne LXXXI, 1541) zu Dan. 12, 13: οὕτω πληρώσας τὴν ἀποκάλυψιν (!) ἐπήγαγεν ὁ προφήτης· καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης κτλ. (= BD v. 1—2 Th), aber nach einer geschichtlichen Erörterung über die näm-

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 346.

[2] Darunter sind wohl die mehr erzählenden Partien des Danielbuches, insbesondere Dan. 6 und BD, zu verstehen. Als „Geschichte" bezeichnet Theodoret Or. X (Migne LXXXIII, 744) auch die Partien der Genesis, wo man die Tugenden Abrahams im einzelnen geschildert finde, und worauf er auch die Lernbegierigen verweisen möchte, da er selbst zum N. T. eilen müsse: τοῖς φιλομαθέσι τοίνυν καταλιπὼν τὴν τῆς ἱστορίας ἀνάγνωσιν καὶ καταμαθεῖν ἀκριβῶς τὴν τούτου ἀνδρίαν κτλ.

lichen Verse schliefst er mit den Worten: ἡμεῖς μὲν οὖν ταῦτα ἐκ τῆς θείας τοῦ Δανιὴλ μεμαθήκαμεν προφητείας. Auf die S-Geschichte hingegen spielt Theodoret in genanntem Danielkommentar oder in seinen sonstigen Schriften nicht einmal an. Sollte dies nur Zufall sein? Immerhin ist zu beachten, dafs — wie wir gesehen — auch zwei andere antiochenische Danielerklärer, nämlich (Pseudo-) Chrysostomus und Polychronius, gerade S zu ignorieren scheinen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dafs von ihren Danielkommentaren nur Bruchstücke vorhanden sind und dafs auch die Überlieferung des vollständigen ὑπόμνημα Theodorets keineswegs so sicher steht. Bezüglich der voraufgeführten Vertreter der antiochenischen Schule läfst sich also nur von Polychronius mit Bestimmtheit sagen, dafs er die Authentie unseres Hymnus leugnete.

Im Anschlufs an die grofsen Antiochener seien auch zwei häretische Westsyrer genannt, der Arianer Eudoxius, Bischof von Germanicia (Mar'asch) und später Usurpator des Patriarchenstuhls von Antiochien († 370)[1], sowie der jüngere Apollinarius, Bischof von Laodicea († 390). Von dem Erstgenannten bieten die von Kardinal Mai[2] herausgegebenen εἰς τὸν Δανιὴλ ἑρμηνεῖαι διαφόρων zahlreiche Scholien zum GL; ein Beweis, dafs Eudoxius wenigstens diese Perikopen der Erklärung wert fand[3].

Nach der nämlichen Katene scheint auch Apollinarius in seiner Erklärung Daniels weder S noch BD, wohl aber GL kommentiert zu haben[4]; denn zu Dan. 3, 48 LXX (ἐνεπύρισε οὓς εὗρε) notiert er: ἅπτεται οὖν τοῦ βασιλέως διὰ τῶν ὑπηρετῶν ἡ κόλασις[5]. Nach dem Zeugnisse des hl. Gregor von Nyssa[6]

[1] Siehe Fritz im Kirchenlex. IV (2. Aufl.), 960 ff. Vgl. B. Meifsner, Eine syr. Liste antiochen. Patriarchen, in Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VIII (1894), Nr. 30, S. 298 f. bezw. 308; ebd. Anm. 2.

[2] L. c. p. 37—40. [3] Faulhaber a. a. O. S. 184.

[4] Ebd. S. 178 f. [5] Mai l. c. p. 39.

[6] Antirrhet. adv. Apoll. c. 46 (Migne XLV, 1233). Vgl. J. Dräseke, Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften II (Leipzig 1892), 390 (= Gebhardt-Harnack, Texte und Unters. Bd. VII, 3/4).

berief sich unser Laodicener[1] auch für seinen Tritomismus zunächst auf Dan. 3, 86 (LXX): ἐπάγει τῆς ὑμνῳδίας τῶν τριῶν παίδων τὸ μέρος τὸ „εὐλογεῖτε πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων", εἶτα καὶ τὸ ἐν πνεύματί φησι λατρεύειν τῷ κυρίῳ κτλ. (cf. Rom. 1, 9. Io. 4, 23 sq.).

Zum Schlusse seien noch drei zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina[2] entstandene Pseudepigrapha erwähnt, in denen unsere Danielzusätze angezogen werden. Vor allem spielt der Verfasser der sogen. „Apostolischen Konstitutionen" zweimal auf die S-Episode an; das eine Mal (β, 37) erscheint die fälschlich angeklagte Susanna im Verein mit dem ägyptischen Joseph, das andere Mal (β, 49) ebendieselbe in Gesellschaft Naboths und des hl. Stephanus[3]. Ein drittes Mal (β, 51) ergänzt unser Interpolator die oben § 14, S. 57 f. erwähnte Anspielung der Didaskalia durch Citierung von S v. 48b. 49: ὑμᾶς (er meint die schlechten Vorsteher) δὲ δι' αὐτοῦ ὠνείδισε λέγων· „οὕτως μωροί, υἱοὶ Ἰσραήλ; οὐκ ἀνακρίναντες οὐδὲ τὸ σαφὲς ἐπιγνόντες κατεκρίνατε θυγατέρα Ἰσραήλ· ἀναστρέψατε οὖν εἰς τὸ κριτήριον· ψευδῆ γὰρ οὗτοι κατεμαρτύρησαν αὐτῆς"[4].

Mit dem Kompilator der „Apostolischen Konstitutionen" ist nach Funk[5] identisch der Interpolator des ignatianischen Briefes an die Magnesier, der (c. III, 2) den zwölfjährigen, vom Heiligen Geist erfüllten Daniel die beiden Ältesten überführen läfst, und schliefslich (c. III, 5), unter fast wörtlicher Bezugnahme auf S v. 52, die Berücksichtigung junger Leute ähnlich empfiehlt wie S v. 64 sec. LXX[6].

---

[1] In seiner ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.

[2] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 29 bezw. 63.

[3] Constitutiones Apostolor. ed. P. A. de Lagarde p. 64 resp. 77.

[4] Ibid. p. 78. [5] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 63.

[6] F. X. Funk, Opp. Patr. apost. II (Tub. 1881), 78. 80: Δανιὴλ μὲν γὰρ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς (vgl. Hippolyt oben § 12, S. 40, Anm. 3, u. Pseudo-Chrysostomus oben S. 81, Anm. 1) γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξεν ... τοιγαροῦν οὐ τὸ νέον εὐκαταφρόνητον, ὅτ' ἂν Θεῷ ἀνακείμενον ᾖ, ἀλλ' ὁ τὴν γνώμην μοχθηρός, κἂν πεπαλαιωμένος ᾖ ἡμερῶν κακῶν.

Derselbe apollinaristische Fälscher ist wohl auch der Verfasser des Briefes einer gewissen Maria von Kassobola an Ignatius, worin „aus der Heiligen Schrift [Samuel, Daniel, Jeremias, Salomon, Josias, David] eingehend der Beweis geführt wird, dafs auch Männer von jugendlichem Alter zum Presbyterat und Episkopat befördert werden dürfen“ [1]. Der jugendliche Richter der beiden Volksältesten [2] erscheint also (c. 3) mitten unter Männern, deren Thaten die unbezweifelt kanonischen Bücher melden.

Trotz mancher Unklarheit müssen wir also doch gestehen, dafs die griechischen Danielzusätze im ganzen und grofsen auch den hellenischen Westsyrern, orthodoxen wie heterodoxen, als heilige Schriften galten. Untersuchen wir nun den bezüglichen Glauben der kleinasiatischen Gemeinden.

§ 20. Zeugnisse aus Kleinasien.

In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts strahlten als „hehres Dreigestirn am Himmel der Kirche von Kappadocien“ drei durch die Bande des Blutes oder doch innigster Freundschaft verbundene Männer, die „der neualexandrinischen Schule ihren höchsten Glanz verliehen“ [3]. Als erster sei genannt der Metropolit von Cäsarea (in Kappadocien), der hl. Basilius der Grofse († 379), der wiederholt auf unsere Zusätze wie auf heilige Schriften Bezug nimmt. So erinnert er in einer Hom. in princip. Proverb. § 13 (Migne XXXI, 412 sq.), bei Erklärung von Prov. 1, 4, an den jungen Richter Daniel, der ein πρεσβύτερος im geistigen Sinne gewesen sei: ἐδιδάχθημεν γὰρ πολλαχοῦ τῆς γραφῆς καὶ παιδικὴν κατάστασιν τῆς ψυχῆς· καὶ ἄλλην ἀκμαστικήν· καὶ ἄλλην ἤδη πρεσβύτου . . . πρεσβύτερος δὲ κατὰ ψυχὴν ὁ τετελειωμένος κατὰ τὴν φρόνησιν· ὁποῖος ἦν Δανιὴλ

[1] Bardenhewer a. a. O. S. 63.

[2] Funk l. c. p. 50: Δανιὴλ δὲ ὁ σοφὸς νέος ὢν ἔκρινεν ὠμογέροντάς τινας, δείξας ἐξώλεις αὐτοὺς καὶ οὐ πρεσβυτέρους εἶναι, καὶ τῷ γένει Ἰουδαίους ὄντας, τῷ τρόπῳ Χαναναίους ὑπάρχειν.

[3] Bardenhewer a. a. O. S. 252 bezw. 217.

ἐν νεαρῷ τῷ σώματι τὸ ἐκ τῆς συνέσεως σεμνὸν πολιὰς πάσης αἰδεσιμώτερον ὑποφαίνων. διό φασι πρὸς αὐτὸν ἐκεῖνοι οἱ πλήρεις ἡμερῶν πονηρῶν· „δεῦρο, κάθισον ἐν μέσῳ ἡμῶν καὶ ἀπάγγειλον ἡμῖν, ὅτι σοὶ ἔδωκεν ὁ Θεὸς τὸ πρεσβυτέριον“ (S v. 45. 50 b). — Am häufigsten zieht aber auch er GL an. So schildert er in Ep. 243, 2 (Migne XXXII, 905) den italischen und gallischen Bischöfen die trostlose Lage seiner Kirche — nachdem er zuvor auf Dan. 3, 10 sqq. und Amos 8, 10 angespielt — mit den Worten des Azarias (Dan. 3, 38 LXX): ἡμῖν πρέπει λέγειν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων κτλ.[1] Aus GL (Dan. 3, 46—48 LXX) beweist er in der ersten Homilie περὶ νηστείας, 6 (Migne XXXI, 173) die wunderbaren Folgen des Fastens. In der 19. Homilie, 6 (Migne XXXI, 517) bringt er den Heldentod der 40 Märtyrer in Verbindung mit dem Opfermut der drei Jünglinge, die gesprochen: γενέσθω ἡ θυσία ἡμῶν ἐνώπιόν σου, κύριε· καὶ προσδεχθείημεν κτλ. (Dan. 3, 39 sq. LXX). In seinem Buche περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος c. 30, 79 (Migne XXXII, 217) mahnt er, besonders in Zeiten grofser Verwirrung, wo fast niemand mehr beten wolle, der Frömmigkeit obzuliegen, wie es die drei Jünglinge gethan, οἵ γε ἐκ μέσης τῆς φλογὸς τὸν Θεὸν ἀνύμνουν κτλ. In demselben Werke c. 23 (Migne XXXII, 168 sq.) erinnert er zum Beweise der allgegenwärtigen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wie an Ier. 20, 2 (LXX) und Ez. 1, 1, so auch an BD v. 33 sq.: τὸ μέντοι πνεῦμα ὁμοῦ τε ἐν Ἀββακοὺμ ἐνεργεῖν καὶ ἐν Δανιὴλ ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας πεπίστευται. Diese Episode rechnet er in einer ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν λιμῷ καὶ αὐχμῷ § 5 (Migne XXXI, 317. 320) ebenso zur Heiligen Schrift A. T. wie die Erzählungen von der wunderbaren Speisung des Elias und der Israeliten in der Wüste: ἔπελθε τὴν Παλαιὰν Διαθήκην, τὴν Νέαν, καὶ πολλοὺς εὑρήσεις ἐν ἑκάστῃ τοὺς διαφόρως τραφέντας . . . εἶχε καὶ ὁ Βαβυλώνιος λάκκος τὸν Ἰσραηλίτην νεανίσκον . . . ὁ δὲ τούτου τροφεὺς Ἀμβακοὺμ ἐφέρετο δι' ἀέρος, κομίζοντος τοῦ ἀγγέλου μετὰ τῶν ὄψων τὸν ἄνθρωπον κτλ. Dafs der hl. Basilius BD und GL nicht weniger hoch schätzt als

[1] Vgl. Hom. XVIII in Gordium, 2 (Migne XXXI, 496).

gewisse andere Abschnitte des (hebräisch-aramäischen) Danielbuches, erhellt zweifellos aus seinen Anspielungen in der παραίνεσις περὶ ἀποταγῆς βίου κτλ. § 7 (Migne XXXI, 641), wonach Δανιὴλ ὁ ἐπιθυμιῶν ἀνήρ (Dan. 9, 23; 10, 11. 19), κρατήσας γαστρός, βασιλείας Χαλδαίων κατεκυρίευσεν (Dan. 5, 29), εἰδώλων καθαιρέτης (BD v. 22) καὶ δράκοντος ἀναιρέτης (BD v. 27 sq.), λεόντων παιδαγωγός, ἐνανθρωπήσεως Θεοῦ προαγορευτὴς (Dan. 9, 24 sqq.) καὶ μυστηρίων ἀποκρύφων ἐξηγητής (passim). γαστρὸς ἡδονῆς ἀνώτεροι φανέντες οἱ τρεῖς ἅγιοι παῖδες ... αὐτὸν τὸν ἔχθιστον βασιλέα (Dan. 3, 32 LXX) καὶ ἅπαν τὸ κατὰ τοῦ Θεοῦ στρατόπεδον σὺν πάσῃ τῇ κτίσει ὑμνῳδεῖν τὸν Θεὸν παρεσκεύασαν.

Des grofsen Basilius „geistiger Bruder“ [1], der hl. Gregor von Nazianz († 389), zählt, wohl mit Rücksicht auf Origenes [2], in seinem Gedichte περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς v. 11 sqq. (Migne XXXVII, 472) nur 22, den hebräischen Buchstaben an Zahl gleichkommende [3] Bücher A. T., darunter als allerletztes (v. 27) Δανιήλου χάρις. Zu diesem Buche rechnete er aber auch dessen griechische Zusätze, ganz wie einst Origenes und seine eigenen Zeitgenossen, die hll. Athanasius und Cyrillus von Jerusalem. Dies erhellt unzweifelhaft aus der oftmaligen eigentümlichen Benutzung jener Abschnitte, zunächst der S-Geschichte. Daraus citiert er in einer 380 zu Konstantinopel gehaltenen Rede (Or. XXXVII) v. 5 etwas frei als zum Danielbuch gehörig (Migne XXXVI, 269): ... ὁρῶντες

[1] Greg. Naz. Ep. 80 (Migne XXXVII, 153): Βασίλειον οὐκ ἔχω ... τὸν πνευματικὸν ἀδελφόν.

[2] Siehe oben § 13, S. 50, Anm. 2. Eine solche Abhängigkeit des Nazianzeners von Origenes ist um so wahrscheinlicher, als der hl. Gregor schon in der um 360 mit seinem Freunde Basilius in der pontischen Wüste abgefafsten Philokalia (c. 3) die betreffende Stelle des grofsen Alexandriners nahezu wörtlich in seine ἐκλογή aufnahm. — Ein anderer Freund des „Theologen“, nämlich der hl. Amphilochius von Ikonium († 394) — oder wer immer der Verfasser des iambischen Sendschreibens πρὸς Σέλευκον sein mag —, zählt gleichfalls nur 22 kanonische Bücher A. T. und als letztes prophetisches (Migne XXXVII, 1595): Δανιήλ, τὸν αὐτὸν ἔργοις καὶ λόγοις σοφώτατον.

[3] V. 28 f. Ἀρχαίας μὲν ἔθηκα δύω καὶ εἴκοσι βίβλους, Τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασιν ἀντιθέτους.

ἡμᾶς οἷα πάσχομεν ὑπό τε τῶν ἔξωθεν πολεμούντων καὶ τῶν ἔνδοθεν ἐπιβουλευόντων· ἐπειδὴ κατὰ τὸν Δανιὴλ „ἐξῆλθεν ἀνομία ἐκ πρεσβυτέρων ἐκ Βαβυλῶνος, οἳ ἐδόκουν κρίνειν τὸν Ἰσραήλ". In einer andern Rede (Or. XXXIX, 14. Migne XXXVI, 352) setzt er bei seinen jugendlichen Zuhörern die Kenntnis der S-Geschichte voraus, da er sie warnt, sich auf dieselbe zu berufen: καὶ σὺ πρὸ τῆς γενειάδος διδάσκεις τοὺς γέροντας . . . εἶτα ὁ Δανιὴλ ἐνταῦθα, καὶ ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα, νέοι κριταί, καὶ τὰ παραδείγματα ἐπὶ γλώσσης. πᾶς γὰρ ἀδικῶν εἰς ἀπολογίαν ἕτοιμος· ἀλλ' οὐ νόμος Ἐκκλησίας τὸ σπάνιον κτλ. Hätte unsere Erzählung nicht allgemein als inspirierte Schrift gegolten, so hätte der Heilige nicht erst einen Ausnahmefall, sondern einfach den profanen Charakter der S-Episode zu konstatieren brauchen. Anderseits beruft er sich aber selbst in einer Pfingstpredigt vom Jahre 381 (Or. XLI, 14. Migne XXXVI, 448) zum Beweis der Wunderthätigkeit des Heiligen Geistes auf S v. 45: τοῦτο τὸ πνεῦμα . . . . ἐὰν μειράκιον εὐφυὲς λάβῃ, πρεσβυτέρων ποιεῖ κριτὴν καὶ παρ' ἡλικίαν. In seinen ὑποθῆκαι παρθένοις (v. 194—201. Migne XXXVII, 593 sq.) fafst er die Hauptmomente unserer Geschichte in gebundene Rede, also anhebend:

Οὐδὲ μὲν οὐδ' ἀγνῆς ἐπιλήσομαι (οὐ γὰρ ἔοικε)
Σωσάννης, εἰ καί μιν ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ. κτλ.

Anspielungen auf S finden sich auch Or. XXIV, 10 (Migne XXXV, 1180) und Carm. epitaphia LXIX, 6 (Migne XXXVIII, 47). — Wiederholt nimmt der Nazianzener dann Bezug auf GL, so Or. XIV, 40 (Migne XXXV, 909), wo er Dan. 3, 40 (LXX) im Verein mit Matth. 9, 13 bezw. Os. 6, 6 anführt: ἐπειδὴ ἔλεον θέλει καὶ οὐ θυσίαν ὁ πάντων δεσπότης, καὶ ὑπὲρ μυριάδων ἀρνῶν πιόνων ἡ εὐσπλαγχνία, ταύτην εἰσφέρωμεν αὐτῷ κτλ. Auf das πνεῦμα ὀρόσου διασυρίζον (Dan. 3, 50 LXX) und die betende Haltung der drei Märtyrer weist er hin im Gedichte περὶ τῶν καθ' ἑαυτόν v. 8 sq. (Poem. lib. II, sect. 1, P. 1. Migne XXXVII, 969 sq.):

Ἐν φλογὶ δ' Ἀσσυρίῃ δροσερὸν νέφος ἀμφεκάλυψε
Θαρσαλέους τρεῖς παῖδας, ἐπεὶ χέρας ἐξεπέτασσαν.

Vgl. ähnliche Anspielungen in seinem Gedichte περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον v. 676 (l. c. P. 11. Migne XXXVII, 1075) und in einer Rede (Or. XLIII, 54. Migne XXXVI, 596) auf seinen Freund Basilius. — Endlich spielt er auch deutlich auf BD v. 37 sqq. an, wenn er in den ὑποθῆκαι παρθένοις v. 183 (Poem. lib. I, sect. 2, P. 2. Migne XXXVII, 592) von Daniel singt:

Ἀερίην δ' ἐνὶ χερσὶν ἐδέξατο δαῖτα προφήτου.

Auch des hl. Basilius jüngerer Bruder, der hl. Gregor von Nyssa († um 395), nimmt auf unsere Zusätze Bezug[1]. So beweist er in seiner ersten Hom. εἰς τὴν προσευχήν (Migne XLIV, 1124) die wunderbare Kraft des Gebetes nicht nur aus Ion. 2 und Is. 38, sondern auch aus Dan. 3, 50 (LXX): τοῖς δὲ τρισὶ νέοις εἰς πνεῦμα δροσῶδες τὴν φλόγα ἔτρεψεν, — und mahnt in der ersten Rede περὶ φιλοπτωχίας (Migne XLVI, 460) nach dem bekannten Beispiele Habakuks (BD v. 34 sqq.) die Hungernden, insonderheit die verlassenen Kranken, zu speisen: οἱ δὲ παρὰ τῆς νόσου πεπεδημένοι, ἐγκαθειργμένοι τοῖς στενοῖς καταλύμασι καὶ ταῖς στεναῖς γωνίαις, ὡς ὁ Δανιὴλ τῷ λάκκῳ, σέ, τὸν εὐλαβῆ καὶ φιλόπτωχον, ὡς τὸν Ἀμβακοὺμ ἀναμένουσι.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts[2] hielt auch der hl. Asterius, Metropolit von Amasia in Pontus, eine herrliche „Homilie auf Daniel und Susanna" (Hom. VI. Migne XL, 240 sqq.), worin er mit Bezug auf S v. 45 (l. c. p. 241) bemerkt: μειράκιον καὶ τῷ ὄντι σοφὸν Δανιήλ, ἁπαλὸν ἔτι καὶ κομιδῇ νέον, ὁμοῦ καὶ πρεσβυτέρων κριτὴν καὶ προφήτην καθίστησιν.

Im 5. Jahrhundert illustriert Bischof Theodot von Ancyra († vor 446) in seiner ersten Weihnachtshomilie § 7 (Migne LXXVII, 1357) die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi mit dem Dan. 3, 50 (LXX) geschilderten Vorgang: ἡ δὲ Βαβυλωνία φλὸξ πῶς δρόσος τοῖς τρισὶν ἐγένετο παισί; . . . εἶδες, πῶς τὸ πῦρ ἔμεινε πῦρ (nämlich für die Babylonier), καὶ δρόσος ἐγένετο (nämlich für die Jünglinge). ἵνα τρεῖς παῖδες σωθῶσι, θαυματουργεῖ τὰ τοιαῦτα

[1] Vgl. schon oben § 19, S. 86 f.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 283.

Θεός· ἵνα δὲ σώσῃ κόσμον Θεός, ἀμφιβάλεις, ὅτι αὐτὸς μείνας Θεὸς γέγονεν ἄνθρωπος;

Um dieselbe Zeit bezeugt der hl. Proklus, erst Bischof von Cyzikus und dann (434—446) Patriarch von Konstantinopel, in einer „Lobrede auf die heilige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria“ (Or. V, 1. Migne LXV, 716) den liturgischen Gebrauch des Hymnus der drei Jünglinge in der Gesamtkirche[1]: οἱ περὶ Ἀνανίαν παῖδες καὶ αὐτοὶ (nämlich wie Daniel) ἐν Βαβυλῶνι ἐκοιμήθησαν, καὶ δι' αὐτῶν πᾶσα ἡ οἰκουμένη καθ' ἑκάστην ἡμέραν βοᾷ . . . „εὐλογεῖτε, πάντα τὰ ἔργα κυρίου, τὸν κύριον“ (Dan. 3, 57 LXX).

Seine hochgebildete Zeitgenossin Eudocia[2] endlich, seit 421 Gemahlin des Kaisers Theodosius II. (408—450), läfst in ihrem Gedichte περὶ τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ α' (Migne LXXXV, 837) die hl. Justina also beten:

Ὦ κρατέων γενετῶν ἐλεητύος ἄφθονε δωτήρ,
— — — — — — — — — —
Ὃς Βῆλον κατέτριψας, ἐπί τε δράκοντα κατέκτας,
Καὶ διὰ τοῦ θεράποντος ἐϋσεβέος Δανιήλου
Περσῶν ἔθνεα πάντα τεὴν θεότητα δίδαξας.

Im Munde der heiligen Märtyrin erscheint also Gott selbst als Belzertrümmerer und Drachentöter.

Vom oberen Euphrat bis zur Propontis wurden demnach noch im Zeitalter der grofsen Väter die griechischen Danielzuthaten als heilige, weil danielische, Schriften angesehen und behandelt.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die östlich vom „grofsen Strome“ und in dessen Quellgebieten blühenden Kirchen.

§ 21. Das Danielbuch der mesopotamischen und der armenischen Kirche.

Wie innerhalb der hellenischen Welt, so haben auch auf aramäischem Sprachgebiet die ersten Christengemeinden die

[1] Vgl. übrigens schon Chrysostomus oben § 19, S. 81, sowie Rufin unten § 22, S. 113.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 344 f.

alttestamentlichen Bücher von den Juden übernommen[1]. Da nun aber die Synagogen des Zweistromlandes nur die palästinische Schriftsammlung besafsen[2], so konnte auch die daraus von judenchristlicher — wenn nicht gar zum Teil von jüdischer — Hand gefertigte P'schita, deren sich die älteste mesopotamische Kirche bediente, von Anfang an keine andern alttestamentlichen Bücher oder Abschnitte enthalten[3]. Noch um 400 fand der gelehrte Polychronius (siehe oben § 19, S. 84) den Lobgesang der drei Jünglinge im syrischen Danielbuche so wenig wie im hebräischen vor; noch weniger aber dürften darin die S- oder BD-Geschichte gestanden haben. Gleichwohl müssen aber unsere Perikopen längst in der Sprache Mesopotamiens vorhanden gewesen sein; denn sonst könnten nicht schon Aphrahat und Ephräm, von denen dieser kaum[4], jener sicher nicht des Griechischen mächtig war, deutlich genug auf unsere Abschnitte Bezug nehmen.

Der älteste Kirchenvater syrischer Zunge, Jakob Aphrahat, Abt und Bischof von Mar Mattai bei Mofsul[5], verrät nur eine mehr allgemeine Kenntnis von GL. Darauf spielt er zweimal an in seiner im Jahre 336 oder 337 geschriebenen vierten Homilie „Vom Gebet". Kap. 1 bringt er als letztes der zahlreichen alttestamentlichen Beispiele der wunderbaren „Kraft des reinen Gebetes" die drei Jünglinge mitten unter Daniel und Jonas: „Es (= das Gebet) führte aus der Grube

[1] Vgl. oben § 1, S. 3. — In betreff der Millionen Juden, die um 100 n. Chr. die Euphratländer bewohnten, siehe Flav. Jos., Arch. XI, 5, 2; XVIII, 9, 1.

[2] Vgl. oben § 1, S. 1 f., und § 4, S. 15.

[3] Vgl. Kaulen a. a. O. § 139.

[4] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 363. — Bei Aphrahat ist noch weniger eine Kenntnis des Griechischen anzunehmen (cf. A. Ceriani in Rendiconti del R. Istit. Lomb. Ser. II, Vol. V, Parte I, p. 212); dagegen beweist er vielfache „Bekanntschaft mit rabbinischer Gelehrsamkeit und jüdischen Traditionen" (G. Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien = Gebhardt-Harnack, Texte und Unters. III, 3/4 [Leipzig 1888], S. VII).

[5] Vgl. hierüber wie über die folgenden Daten Bardenhewer a. a. O. S. 359.

heraus und befreite aus dem Feuer (ונפלח מן נורא) und erlöste aus dem Meere.“[1] In ähnlichem Zusammenhange schreibt er ebd. Kap. 8, nachdem er unmittelbar zuvor auf Ion. 6 hingewiesen, also: „Wiederum besiegte das Gebet des Hananja, des Asarja und des Misael die Flammen, und kühlte die Hitze des Feuers u. s. w.“[2] Gleich darauf (Kap. 9) heifst es von Daniel, dafs sein Gebet die Löwenrachen verschlossen habe (Dan. 6). Endlich nennt er in der um 344 geschriebenen 21. Homilie „Von den Verfolgungen“ Kap. 19 als vorletzte der alttestamentlichen Typen Christi die drei Jünglinge im Feuerofen, dabei deutlich auf Dan. 3, 50 (LXX) anspielend[3]: „Hananja und seine Brüder wurden in den Ofen des Feuers geworfen, und dieses war ihnen, den Gerechten, kühl wie der Tau (וקרת איך טלא); und Jesus stieg in den Ort der Finsternis hinab u. s. w.“

Dagegen ist in den Homilien des „persischen Weisen“ auch nicht die leiseste Anspielung auf die S- und BD-Geschichte zu entdecken. Ob diese Thatsache nur auf Zufall oder auf Unkenntnis, wenn nicht gar auf Geringschätzung[4] jener Episoden beruht, kann nicht so leichthin entschieden werden. Allerdings meint Parisot (l. c. p. XLII), „quod Suzannae vel Draconis historias ne uno quidem verbo attigerit, cum in Demonstrationibus VI et XVIII plurima castitatis exempla e Scripturis allegaret, aut cum Danielis verba actaque in toto opere adduceret, haud facile explicaretur, si has Bibliorum partes prae manibus habuisset“. Was indes die S-Geschichte anlangt, so hatte Aphrahat nicht einmal Dem. VI (De Monachis), c. 3 Anlafs, auf sie Bezug zu nehmen; in die Gesellschaft jener „Evastöchter“, deren Leidenschaft selbst die

[1] Bert a. a. O. S. 52. Patrologia Syriaca accur. R. Graffin, I[1], Aphraatis Sap. Pers. Demonstr. ed. D. Ioan. Parisot O. S. B. (Paris 1894), p. 137.

[2] Bert a. a. O. S. 59. Ed. Parisot p. 156.

[3] Bert a. a. O. S. 344. Ed. Parisot p. 977.

[4] Dies ist indes weniger wahrscheinlich, da er auch auf Tobias, Sirach und 2 Mach. Bezug nimmt. Vgl. Parisot l. c. p. XLII.

tüchtigsten Männer zum Opfer fielen, pafst eine Susanna herzlich schlecht. Dasselbe gilt bezüglich der Dem. XVIII (De virginitate et sanctitate), c. 9 angeführten Beispiele. Eher noch dürfte man Dem. III (De ieiunio), c. 14 sq. — wie auf Dan. 10, 2 sq., so auch — auf BD v. 21 sqq. einen Hinweis erwarten. Im übrigen sei bemerkt, dafs sich auch auf Dan. c. 1. 11. 12 keine Bezugnahme findet, S und BD aber wohl kaum schon mit dem syrischen Danielbuche zusammengeschrieben wurden (vgl. oben S. 94 und bezüglich S S. 6, Anm. 2, S. 40, Anm. 3).

Dagegen hat ein jüngerer Zeitgenosse Aphrahats, der hl. Ephräm der Syrer (geb. 306 in Nisibis, † 373 in Edessa), neben GL sicher auch S und BD gekannt. In seiner Erklärung des Propheten Daniel[1] scheint er allerdings keinen der griechischen Zusätze berücksichtigt zu haben; doch ist nicht zu vergessen, dafs wir von Ephräms Danielkommentar eben nur Bruchstücke besitzen, und dabei äufserst kärgliche zu Dan. 3[2]. Wohl aber preist die „Zither des Heiligen Geistes“ unter andern alttestamentlichen Typen der heiligen Taufe das Martyrium der babylonischen Jünglinge mit deutlicher Anspielung auf den Lobgesang und das Tauwunder (Hymn. VIII: in fest. Epiph. 5)[3]: „Sie stiegen hinein und frohlockten (ורוחו) inmitten der Flammen und ergötzten sich im Strom der Lohe, indem sie allda himmlischer Tau (טלא שמיא) benetzte.“ Nochmals spielt er auf GL, aber zugleich auch auf BD v. 22 an De ieiunio III, 6[4]: „Nachdem vernichtet war das Götzenbild (צלמא) und sein Name, warfen die Gierigen den Faster vor die Tiere, damit in der Grube wie im Ofen gepriesen werde (ובאתונא יתקלס) der Erlauchten Retter.“ Wiederum bezieht er sich auf BD v. 22 ibid. III, 8[5]: „Es verkündete der König von Babel, dafs er den Tempel verbrannt und die Anbeter vernichtet u. s. w.“

[1] S. Ephraemi Opera omnia II (Romae 1740), 203—233.

[2] Ibid. p. 207 sq.

[3] S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones, ed. etc. Th. I. Lamy, I (Mechlinae 1882), 77.

[4] Ibid. II (Mechlinae 1886), 661. [5] Ibid. p. 667.

Ibid. III, 11 erinnert der Heilige auch an S, indem er den Ältesten die drei Jünglinge also gegenüberstellt[1]: „Irrtum und Wissen traten in die Schranken: der Irrtum ward durch die Alten (בית סבא) zu Schanden, die Wahrheit aber gekrönt durch die Jünglinge.“ Ausführlich schildert er endlich in einer Osterpredigt die Speisung Daniels durch Habakuk (BD v. 37 sqq.), wobei er die Löwengrube mit Jesu Grab vergleicht[2]: „Geöffnet ward das Grab nicht von Menschen, sondern von himmlischen Engeln. Es glich das Grab Jesu der Grube Daniels, deren Öffnung versiegelt und verschlossen war mit des Königs eigenem Ring. Als aber Habakuk kam und Speise brachte dem Manne der Sehnsucht, ward die Grube ohne Hände aufgethan, und der Prophet nahm die Speise entgegen. Und als er gegessen und satt geworden vom Mahle, das ihm gesendet worden, nahm Habakuk die Schüssel und flog davon u. s. w.“ Der hl. Ephräm steht also nicht an, das in BD Erzählte ebenso für untrügliche Wahrheit zu halten wie den evangelischen Bericht von Christi Auferstehung. Aus den übrigen schon angezogenen Reminiszenzen erhellt aber wenigstens soviel, dafs er unsere Zusätze wohl kannte, wenngleich er daraus nichts wörtlich anführte. Eigentliche Citate lassen sich dagegen in ein paar griechisch überlieferten Reden des Syrers nachweisen[3], worauf wir aber angesichts der unzuverlässigen Überlieferung solcher Texte[4] kein besonderes Gewicht legen dürfen.

Dafür sei noch eine auf BD v. 27 bezügliche Stelle aus einem „Bittgesang“ citiert, den im Jahre 396 der zweitgröfste[5] syrische Dichter Cyrillonas „über die Heuschreckenplage und andere Strafgerichte, insbesondere den Hunnenkrieg“,

---

[1] Ibid. p. 669.

[2] Ibid. I, 529, im Sermo ad noct. Dom. Resurr. c. 2, p. 530.

[3] So ist citiert Adv. Impud. (T. VI. Romae 1746, p. 60) S v. 9, und zwar als γεγραμμένον; dann De Pat. et Comp. (ibid. p. 92) BD v. 36. 39 (frei), und De Orat. (ibid. p. 458) Dan. 3, 33 LXX.

[4] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 362.

[5] Vgl. ebd. S. 367.

anstimmte. Gott möge, so fleht er, die Heuschrecke[1] weit schlimmer bestrafen als die falsche Schlange einst im Paradiese: „O Herr, der du mächtiger bist als die Kraft ihrer (der Heuschrecke) Bosheit, reifs aus ihre Füfse und schneid aber ihre Flügel, zerbrich ihre Zähne und lafs ihren Bauch zerplatzen gleich jenem babylonischen Drachen (איך תנינא ציד בבלאי).

„Aus dieser Stelle", meinte Bickell[2], „geht hervor, dafs Cyrillonas die deuterokanonischen Bestandteile des Buches Daniel in seiner syrischen Bibel vorfand und als kanonisch anerkannte." Eine solche Anspielung beweist meines Erachtens zunächst nur die Bekanntschaft des Cyrillonas mit der BD-Geschichte; dafs er dieselbe bereits an das syrische Danielbuch angegliedert oder sonstwo in seine Schriftsammlung eingereiht fand, ist nicht gerade unmöglich, aber in Anbetracht der bekannten Versicherung des Polychronius doch höchst unwahrscheinlich. Oder sollten die ältesten Syrer der BD-Episode wirklich gröfsere Autorität als dem Lobgesange zuerkannt haben? Dieser aber stand noch nach 400 nicht „in den syrischen Bibeln", wenngleich schon Aphrahat und Ephräm auf ihn anspielten.

Wann unsere Zusätze offiziell in die P'schita aufgenommen und dem Danielbuche an- bezw. eingefügt wurden, läfst sich nicht mehr näherhin bestimmen. Indes bietet schon eine Estrangela-Handschrift[3] aus dem Jahre 532 mit der „Prophetie Daniels" (נביותה דדניאל) fol. 12a ff. auch das „Gebet des Ananias (sic) und seiner Gefährten" (צלותא דחנניא ודחבריהי), ebenso[4] fol. 38a ff. „Bel" (ביל) und fol. 39b ff. „Drache"

---

[1] Die Gedichte des Cyrillonas . . . mitgetheilt von Dr. Gust. Bickell in Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXVII (1873), 585, v. 147—154; Derselbe, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas u. a. (Kempten 1872) S. 18.

[2] Ausg. Gedichte S. 18, Anm. 3.

[3] Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum etc. By W. Wright, Part I (London 1870), p. 26: XLI, 2 (Cod. 14445).

[4] Dan. 11, 40 — BD v. 4 fehlen in der Handschrift.

(תנינא), endlich fol. 41b ff. das „Buch der seligen Susanna“ (כתבא דשושן טובניתא). Dafs übrigens die genannten Perikopen noch immer nicht als integrierende Bestandteile des syrischen Danielbuches betrachtet wurden, dürfte aus ihren besondern Über- und Unterschriften nicht minder erhellen als aus dem Schlufssatz der Handschrift (fol. 48a): שלם לסיכום בכתבא חנא דניאל וביל ותנינא ושושן טובניתא, d. i.: „Zu Ende geschrieben ist dieses Danielbuch, und Bel und der Drache und die selige Susanna“. Die letzterwähnte Episode steht noch in späteren syrischen Bibel-Handschriften vom Danielbuche geschieden zwischen Ruth und Isaias, oder auch zwischen jener und Esther[1]. Eine solche Ordnung stellt da natürlich nur die danielische Urheberschaft in Frage, nicht aber das kanonische Ansehen unseres Zusatzes; dieses war durch dessen Aufnahme in die alttestamentliche Schriftsammlung überhaupt hinreichend gesichert[2]. Die öfters stark differierenden S-Rezensionen dürften allerdings ziemlich laut bezeugen, dafs noch später die Syrer vor dem Texte unserer Episode keine sonderliche Ehrfurcht hegten. So unterscheiden sich die von P. A. de Lagarde[3] benutzten Handschriften des Britischen Museums (Codd. 14445 und 14447), besonders von S v. 42 ab, nicht nur erheblich untereinander, sondern auch vom P'schitatext im vierten Bande der Londoner Polyglotte, nicht zu reden von der sogen.[4] „editio

[1] Siehe Kaulen a. a. O. § 188. Vgl. oben § 12, S. 40, Anm. 3.

[2] Dr. Gwynn in Waces Apocrypha Vol. I, p. xliii: „in the Syrian order . . . these Apocrypha [i. e. Susanna, Judith etc.] are most of them classified with the rest according to their contents, and not relegated to an inferior place in any Syriac MS, but rather placed higher than is usual in Greek MSS.“

[3] Libri V. T. apocryphi syriace. Lips. et Lond. 1861.

[4] Gwynn (l. c. p. xlvi) bestreitet entschieden, und meines Erachtens mit Recht, die Urheberschaft des Monophysiten Thomas von Heraklea, desselben, der im Jahre 616 die philoxenianische Übersetzung des N. T. neu bearbeitete (vgl. Kaulen a. a. O. § 142). Neben inneren Gründen („the internal evidence“) macht er geltend, dafs bereits die dem 5. Jahrhundert angehörige P'schita-Handschrift der Ambrosiana einen Teil jener Rezension enthält.

Heracliensis" (מפקתא הרקליתא), die schon im ersten Verse Eigentümliches aufweist [1].

Während es also sicher ist, dafs unsere Zusätze anfangs in der alten, nach dem hebräisch-aramäischen Texte gefertigten, syrischen Danielversion fehlten, mufs es leider zweifelhaft bleiben, ob dieselben darin bereits zur ersten Blütezeit der syrischen Litteratur standen, und ob sie, wenn in die syrische Bibel überhaupt aufgenommen, kanonisches Ansehen genossen.

Ähnliche Ungewifsheit herrscht infolgedessen auch über den Danieltext, den die ältere, vom hl. Gregor dem Erleuchter († um 332) grundgelegte Kirche Armeniens benutzte. Denn ungeachtet der „innigen Verbindung der armenischen Geistlichkeit mit Kaisareia" [2] in Kappadocien, feierte diese doch die heiligen Geheimnisse vorzugsweise, wenn nicht ausschliefslich, in Edessas Mundart und las dabei die heiligen Bücher nach der P'schita [3]. Dieser syrischen Version wurde denn auch zuerst die Ehre zu teil, von dem grofsen Katholikos Sahak († 441), unter Mitwirkung des hl. Mesrop († 441) und anderer „Interpreten", um 410 in die Sprache der Söhne Haiks übertragen zu werden [4]. Als jedoch zwei Schüler Mesrops vom Konzil zu Ephesus (431) den offiziellen griechischen Bibeltext mit in die Heimat brachten, wurde danach alsbald eine neue Übersetzung angefertigt.

Im armenischen Danielbuche nun erscheinen unsere Zusätze [5] durchweg als Bestandteile der „Prophetie Daniels" (margarēouthiun danieli); auf diese Überschrift, die allerdings in manchen Handschriften fehlt, folgt unmittelbar die S-Geschichte mit dem eigentümlichen Titel „daniēl datastanay", also gleichsam Δανιὴλ κρίσεως, darauf dann

[1] Vgl. oben § 12, S. 40, Anm. 3.

[2] H. Gelzer, Die Anfänge der armen. Kirche, in Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Classe, XLVII (1895), 151.

[3] Cornely l. c. I, 386. Vgl. Gelzer a. a. O. S. 135.

[4] Cf. Cornely l. c. Bardenhewer a. a. O. S. 547.

[5] Ed. J. Zôhrab III (Ven. 1805), 657—661. 669—671. 695—697.

Dan. 1 als „zweites Gesicht“ (tesil erkrord), woraus erhellt, dafs unsere Episode im armenischen Danielbuche, wie in A und den koptischen Versionen, als erstes Gesicht gezählt wurde. GL sind ohne jede unterscheidende Auf- oder Unterschrift in das „vierte Gesicht“ (= Dan. 3) am üblichen Platze eingeschaltet. Die BD-Geschichte endlich bildet hier, wie in A und der buhairischen Übersetzung, das „zwölfte Gesicht“ des Danielbuches und trägt die Unterschrift: „Zu Ende ist die Prophetie Daniels“ (katarethsau m. d.). Zugleich beweisen diese Angaben im Zusammenhalt mit dem einheitlichen Sprachcharakter[1] des ganzen armenischen Danielbuches, dafs diesem unsere Abschnitte von Anfang an eigneten[2].

Welches Ansehen sich dieselben auch in der Kirche Hajastans erwarben, bezeugen am besten die unter Gregors Namen überlieferten, jedoch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wahrscheinlich vom hl. Mesrop[3] verfafsten Homilien. So wird in dem Sendschreiben XVII neben andern alttestamentlichen Stellen und Beispielen auch auf S und GL angespielt, wenn im Anschlusse an Ez. 3, 17 zu lesen ist[4]: „Und Daniel zeigte durch Worte und in der That das gerechte Gericht gegen die Greise, welche die Vorsteher Israels waren (S v. 5), die Strafe der Schläge. Dieser wurde auch aus der Löwengrube befreit, welchen die Feinde zum Tode überlieferten; aber es kehrte auf diese zurück der Tod durch die Löwen (Dan. 6, 25 oder 14, 42). . . . Auch die drei

[1] Vgl. darüber schon J. M. Aug. Scholz, Einleitung I, 242.

[2] Selbst wenn die Bemerkung des Pseudo-Moses von Choren (im 7. oder 8. Jahrhundert; Vetter im Kirchenlex. IX [2. Aufl.], 159), dafs nur 22 alttestamentliche Bücher ins Armenische übersetzt wurden, den Thatsachen entspräche (siehe aber S. Weber in Theol. Quartalschr. 1896, S. 464 ff.), so würde daraus nicht das Geringste gegen die Ursprünglichkeit unserer Zusätze folgen; man vgl. nur die Kanontheorie eines hl. Athanasius u. a.

[3] Nach Vetter. Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 548.

[4] Reden und Lehren des hl. Gregorius des Erleuchters, Patriarch von Armenien. Aus dem Armen. übersetzt u. s. w. von J. M. Schmid (Regensb. 1872) S. 202.

Jünglinge warfen sie in den Feuerofen, um sie zu verbrennen, weil sie den Glauben an Gott unversehrt bewahrten (Dan. 3, 17 sq.); denn der Befehl des Königs, heifst es (Dan. 3, 22), war dringend, den Feuerofen noch mehr zu heizen, aber das Feuer konnte sich nicht nähern den Reinen, welche Gott den Herrn priesen. Aber die Schlechten, welche es fand, verbrannte das Feuer (Dan. 3, 48 LXX); denn dadurch wurde der Schöpfer erkennbar den Geschöpfen, und der König bekannte Gott die Sünden" (vgl. Dan. 3, 95 sqq. LXX). Hier werden S und GL im engsten Zusammenhang mit Bestandteilen des aramäischen Danielbuches angezogen. Hochinteressant ist indes der Hinweis auf GL in der Rede XXII, wo es mit Bezug auf Ps. 32, 6 heifst[1]: „Und deshalb ermuntern die heiligen Jünglinge im Feuerofen immerfort alle Geschöpfe zum Lobe der allmächtigen und allkräftigen und allgebenden Herrlichkeit. Denn sie sagten (Dan. 3, 57 sqq.): Lobet, alle Werke des Herrn, den Herrn! Preiset den Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Geschöpfe auf ihr, welche sichtbar sind und unsichtbar! Alle rufen sie mit Namen zum Lobe der Benedeiung und Verherrlichung des allerheiligsten Namens, die verständigen und unvernünftigen . . . und über sich selbst beenden sie die Lobpreisung gegen Gott . . ., damit alle erkennen, dafs sie Geschöpfe seien des Schöpfers aller, welche sie mit Namen zur Lobpreisung gerufen durch die heiligen Gesänge. Auch uns ist dieser geistige Gesang überliefert worden, damit wir durch solche geistige Gesänge bei den Einrichtungen der Feier des Geheimnisses bei den Festen, gemäfs der Menschwerdung Christi und unserer Erlösung und des Gedächtnisses des Heldenmutes der Heiligen und der Reue der Büfsenden, benedeien, loben und erheben die allerheiligste Dreifaltigkeit, welche alle Geschöpfe gemacht hat und uns Trost gegeben hat und die gute Hoffnung zu ihrem Ruhme." Von dem heiligen,

[1] A. a. O. S. 249 f.

geistigen Loblied der drei Jünglinge wiederhallten also bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts auch Armeniens Kirchen bei festlichem Gottesdienste[1].

Mesrops Schüler Eznik, um 450 Bischof von Bagrevand[2], erinnert im ersten Buche „Wider die Sekten" (15) auch an BD v. 23. 27: „Wenn also ein Heide wäre, welcher das Böse als etwas von Natur (Seiendes) annähme, so würde er widerlegt werden von seinen die Schlangen anbetenden Kunstgenossen, welche die Schlangen soweit zu zähmen wissen, dafs sie mit Beschwörungen sie in die Häuser rufen und ihnen Nahrung darbieten, wie die Babylonier dem Drachen, den sie anbeteten. Aber es tötete ihn der Liebling Gottes mit seiner gewohnten Speise."[3] Derselbe Wardapet sieht[4] im Lobgesange der drei Jünglinge eine prophetische, also inspirierte Schrift. Wenn auch, schreibt er, viele Dinge in der Erscheinungswelt nicht einzeln im mosaischen Schöpfungsbericht aufgeführt werden, so „weist derselbe Geist durch andere Propheten ihre Erschaffung nach". Vor allen bezeuge dies David im 148. Psalm. Und zwar fordere hier der Heilige Geist nicht nur die guten Geschöpfe zum Lobe Gottes auf, „sondern auch die Drachen und die wilden Tiere und die Finsternis und die Blitze, welche sie als vom Bösen (herstammend) annehmen[5], ladet er zu derselben Verherrlichung ein sowohl durch David als auch durch die drei Jünglinge im Feuerofen".

Endlich nimmt der armenische Chrysostomus, d. i. der Katholikos Johannes Mantaguni († 487), im dritten

[1] Vgl. oben S. 81 f., Anm. 3, u. S. 93. [2] Bardenhewer a. a. O. S. 550.

[3] J. M. Schmid, Des Wardapet Eznik von Kolb „Wider die Sekten" (Wien 1900), in Bibliothek der alten armen. Litteratur in deutscher Übersetzung, herausg. von der Wiener Mechitaristen-Kongregation I, 57 f. Vgl. S. Weber, Zur Geltung der hl. Schrift bei den alten Armeniern, in Theol. Quartalschr. 1896, S. 473.

[4] A. a. O. II, 27 (S. 144).

[5] Man beachte, dafs Eznik das zweite Buch der „Widerlegung der Sekte der Perser" gewidmet hat.

Briefe (über die Strenge des Fastens) auf das Dan. 3, 47—50 (LXX) geschilderte Wunder ebenso Bezug wie auf andere Begebnisse der Heiligen Geschichte. Nach einem Hinweis auf Dan. 6, 16. 23 (oder BD v. 34 sqq.?): „Durch diese Strenge des Fastens wurde der grofse Daniel aus den Zähnen der Löwen befreit u. s. w.“, fährt er nämlich fort: „Durch diese Strenge des Fastens wurden auch die drei Jünglinge gerettet von der brennenden Flamme, und dadurch, dafs sie erlöschten die Leidenschaft der Begierde nach Fleisch und sich mit wenig Linse begnügten, erlöschten sie auch das schreckliche, emporlodernde Feuer des Ofens; denn innen erquickte die Fastenden erfrischender Tau, während aufsen sich die brennende Flamme für die Schmausenden vergröfserte und, neunundvierzig Ellen hoch sich erhebend, sie alle verschlang. Durch dieselbe Strenge des Fastens wurde auch die volkreiche Stadt Ninive gerettet (Ion. 3, 2).... Mit dieser Strenge des Fastens erhielt auch Moses die von Gott geschriebenen Gesetze (Ex. 24, 18).... Durch diese Strenge des Fastens wurde auch gereinigt Elias der Thesbite“ (3 Reg. 17; 18, 21—46) u. s. w.[1] Zur Heiligen Geschichte rechnet der nämliche Patriarch im 26. Briefe (über die magischen Zaubereien u. s. w.) offenbar auch die S-Episode, wenn er ruft: „Erwäge, o thörichter und böser Zauberer! Wegen der Befleckung kam die Sündflut der Welt, wegen des Hochmutes der Fall des Satans, wegen des Unglaubens die Verwirrung der Sprache, wegen Sodomie der Untergang von Sodoma, wegen falschen Schwures die Plünderung Jerusalems, wegen Verachtung der Eltern Fluch und Knechtschaft (Gen. 9, 25), wegen des falschen Zeugnisses gegen Susanna Zersägung der Greise, wegen Mifsachtung Untergang des Herodes, wegen Verhärtung des Herzens Untergang des Pharao u. s. w.“[2]

[1] Heilige Reden des Joh. Mandakuni, Katholikos und Patriarch der Armenier. Aus dem Armen. übersetzt und mit Anmerkungen versehen von J. M. Schmid (Regensburg 1871) S. 37 f. [2] A. a. O. S. 239.

Nach dem vorausgehenden darf es als sicher gelten, dafs um die Mitte des 5. Jahrhunderts auch die armenische Kirche unsere Zusätze den heiligen Schriften gleichachtete.

Ehe wir nun der Tradition des lateinischen Westens nachgehen, wollen wir den Standpunkt dreier Männer beleuchten, die, im Abendlande geboren, einen mehr oder minder bedeutenden Teil ihres Lebens im griechischen Osten zubrachten, dessen Kanontheorie auf sie nicht ohne Einfluſs bleiben konnte.

§ 22. Die ältesten lateinischen Vertreter der morgenländischen Kanontheorie.

Den frühesten Wiederhall orientalischer Kanontheorie vernehmen wir im Abendlande beim hl. Hilarius von Poitiers († 366), der über drei Jahre (356—359) als Verbannter in Kleinasien weilte, wo er mit mehr Muſse als jemals dem Studium der griechischen Väter obliegen konnte[1]. Wie er an deren Spekulationen in seinem Werke De Trinitate anknüpft, so erscheint er auch in seinen Kommentaren vielfach als ein Schüler der Griechen, zumal des Origenes. Von seinem Tractatus super Psalmos insbesondere schreibt der hl. Hieronymus (De vir. ill. 100. Migne XXIII, 699), dafs er „imitatus Origenem nonnulla etiam de suo addidit". Auch wer dieses Urteil des Stridoniers allzu hart findet, wird gerne zugestehen, dafs der hl. Hilarius, wenn er in seiner Instructio Psalmorum 15 (CSEL XXII, 13) nur von 22 Büchern des A. T. wegen der ebenso vielen Buchstaben des hebräischen Alphabets[2] redet, das jüdische Kanonverzeichnis im Auge hat, das Origenes τὸν πρῶτον ἐξηγούμενος ψαλμόν entworfen hat[3]. Dafs sich aber unser Hei-

[1] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 376.

[2] „Et ea (die 22 hebräischen Buchstaben) causa est, ut in viginti duos libros Lex T. V. deputetur, ut cum litterarum numero convenirent."

[3] Siehe oben § 13, S. 50, Anm. 2. Man beachte die Verbindung „Hieremias cum lamentatione et epistula", die genau dem Ἱερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῇ Ἐπιστολῇ (Preuschen a. a. O. S. 164) des Origenes entspricht.

liger durch eine derartige Zahlenkünstelei so wenig, wie der grofse Alexandriner, dazu verleiten liefs, dem Plus der christlichen Bibel A. T. den göttlichen Charakter abzuerkennen, erhellt allenthalben aus seinen Schriften[1]. Was insbesondere unsere Danielzusätze anlangt, so gebraucht er dieselben ganz ebenso wie die unbestritten kanonischen Bücher; dabei bezieht er sich sowohl in dem aus seinen letzten Lebensjahren stammenden Psalmenkommentare als auch in der im Exil verfafsten Schrift De Trinitate auf sämtliche Perikopen. Tract. s. Ps. 52, 19 (CSEL XXII, 132) illustriert er das Wort des Herrn bei Io. 8, 39 vor allem durch das Urteil Daniels in der S-Geschichte (v. 56): „Sed et Daniel presbyteros condemnans ita dicit: non semen Abrahae, sed semen Chanaan et non Iuda. Ezechiel (16, 3) quoque etc." Auf die nämliche Erzählung (v. 42) beruft er sich De Trin. IV, 8 (Migne X, 101) zum Beweise des göttlichen Vorherwissens: „Hunc (i. e. Deum Patrem) omnia providentem (sc. noverint Ariani), sicut beata Susanna dicit: Deus aeternus, absconditorum cognitor, sciens omnia ante generationem eorum." Ibid. X, 45 (Migne X, 379) erscheint der Heiland, „per crucem mansurus Deus", in Parallele mit den Jünglingen inmitten des Feuers, die „ignem non timent, dum scandunt: flammas non sentiunt, dum orant". Ibid. X, 46 (Migne l. c.) zeigt er an BD v. 33 sqq., dafs wahre Glaubenskraft jedwedes Leid verscheucht: „Daniel prophetae prandio alendus leonum lacum non timet." Endlich ist ihm (Tract. s. Ps. 125, CSEL. XXII, 607) sowohl der Lobgesang als auch die wunderbare Speisung Daniels ein Zeugnis dafür, dafs die Freiheit des Geistes durch körperliche Gefangenschaft nicht eingeschränkt wird: „Testes sunt mihi tres pueri inter flammas cantantes, testis Daniel in fame leonum prophetae prandio satur." Auf den hl. Hilarius scheint also seine aus Origenes geschöpfte Kenntnis des jüdischen Kanons keine weitere Wirkung ausgeübt zu haben.

[1] Die Belegstellen siehe bei Cornely l. c. I, 102, und Loisy l. c. p. 111.

Ganz anders verhält sich noch im letzten Decennium des nämlichen Jahrhunderts der „doctor maximus in exponendis Sacris Scripturis", der hl. Hieronymus († 420), der den wichtigsten Abschnitt seines vielbewegten Lebens im Morgenlande zubrachte. Indes ist es nicht so sehr die damals herrschende christlich-orientalische Kanontheorie als vielmehr der Einfluſs seiner jüdischen Lehrer („Hebraeorum studia", cf. Praef. in Tob.), was den feurigen Stridonier zum prinzipiellen Gegner der durch jahrhundertelange Übung geheiligten Schriften machte und ihn die altehrwürdige Septuagintaversion überhaupt geringschätzen, den von den Rabbinen ihm eingehändigten Grundtext („Hebraica veritas") aber einseitig überschätzen hieſs. Weder auf der Hochschule zu Trier, wo er seine theologischen Studien grundlegte, noch im befreundeten Gelehrtenkreise zu Aquileja, aber auch nicht zu Antiochia oder Konstantinopel, wo er den Vorträgen des Nazianzeners (um 380) lauschte, am wenigsten natürlich in Rom, lernte der hl. Hieronymus nicht nur die dem jüdischen Kanon fremden Bücher der christlichen Bibel, sondern auch deren Zusätze im engeren Sinne, wie die zu Daniel und Esther, als nichtkanonische, apokryphe Schriften behandeln. Dies ersehen wir auch für unsere Danielperikopen aus den vor seiner dauernden Niederlassung zu Bethlehem (386) abgefaſsten Schriften. So erinnert er (um 370) in der Ep. I ad. Innoc. (De muliere septies percussa) § 9 (Migne XXII, 329) ebenso begeistert an den Lobgesang der drei Jünglinge und die Rettung der Susanna wie an Daniel in der Löwengrube: „Huc huc mihi trium exempla puerorum, qui inter frigidos flammarum globos hymnos edidere pro fletibus. . . . Huc beati Danielis revocetur historia, iuxta quem adulantibus caudis praedam suam leonum ora timuerunt. Nunc Susanna, nobilis fide, omnium subeat mentibus, quae iniquo damnata iudicio, Spiritu sancto puerum replente, salvata est". In einem andern Briefe (Ep. III. Migne XXII, 332), den er im Jahre 374 von Antiochien aus an seinen in Ägypten weilenden Jugendfreund Rufin sandte, zweifelt er an der

Entrückung Habakuks so wenig wie an der des Diakons Philippus (Act. 8, 39): „O si nunc mihi Dominus Iesus Christus vel Philippi ad eunuchum vel Abacuc ad Danielem translationem repente concederet, quam ego nunc tua arctis stringerem colla complexibus . . .?“ Dasselbe Wunder hält er zehn Jahre später noch für ebenso historisch wie das (4 Reg. 19, 5 sq.) von Elias (ibid. 4, 40), den Prophetenschülern und (ibid. 6, 22) Elisäus Erzählte, wenn er zu Rom[1] an Eustochium schreibt (Ep. XXII. Migne XXII, 400): „Potuit et Danieli de regiis ferculis opulentior mensa transferri, sed Abacuc ei messorum prandium portat, arbitror rusticanum. Ideoque et desideriorum vir (cf. Dan. 9, 23 etc.) appellatus est etc.“ Ja in den ersten Jahren seines Aufenthaltes zu Bethlehem (387 oder 388) führt er noch einen Vers unseres Lobgesanges (Dan. 3, 86) nicht nur zusammen mit Sap. 12, 1. Rom. 8, 16 und 1 Cor. 2, 11 als Schriftwort, sondern auch als Bestandteil des Danielbuches an (Comm. Ep. ad Gal. l. I, c. 3, v. 2. Migne XXVI, 349 sq.): „Simul autem etiam illud attendite, quod hic Spiritus absque ullo additamento Sanctus intelligatur, quem ex dono Dei consequimur et non hominis: de quo alibi scribitur: . . . Et in Daniele: Benedicite, spiritus et animae iustorum, Dominum.“

In der Absicht, die ganze hebräische Bibel ins Lateinische zu übertragen, liefs sich der Einsiedler von Bethlehem durch gelehrte Juden gründlich in der heiligen Sprache unterrichten[2]. Jene Rabbinen scheinen ihn allerdings nebenbei auch zum Glauben bekehrt zu haben, dafs nur das, was in ihren Rollen stand, als Heilige Schrift gelten dürfe. Denn in seinem berühmten Prologus galeatus, den er um 390 gleichsam als Programm („Scripturarum quasi galeatum principium“) seiner neuen,

[1] Dort hatte er auch an den Beratungen der von Papst Damasus berufenen Synode des Jahres 382 teilgenommen, die eine der abendländischen Praxis durchaus entsprechende „Notitia scripturarum seu librorum canonicorum“ aufgestellt haben mufs. Siehe „Das Dekret des Gelasius“ bei Preuschen a. a. O. S. 147 f., und dazu Zahn a. a. O. S. 262. 266. [2] Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 429.

mit den Königsbüchern eröffneten Version vorausschickte, anerkennt der hl. Hieronymus nur mehr 22 bezw. 24 Bücher A. T.[1] und erklärt ohne Rückhalt, „quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum. Igitur (so fährt er exemplifizierend fort) Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone". Mag auch der letzte Satz und insbesondere die Miterwähnung des „Pastor" an den Festbrief des hl. Athanasius vom Jahre 367 erinnern[2], so wollte doch der grofse Patriarch die genannten Bücher als ἀναγινωσκόμενα streng von den ἀπόκρυφα geschieden wissen[3]. Mehr dürfte allerdings die vom hl. Cyrillus bezeugte Praxis (?) der jerusalemischen Kirche den Stridonier zu seinen Aufstellungen ermutigt haben; hat ja jener die nicht allgemein anerkannten Bücher (ἀμφιβαλλόμενα) auch als ἀπόκρυφα bezeichnet. Immerhin bleibt die absolute Ausdrucksweise („quidquid") des hl. Hieronymus in der alten Kirche beispiellos; denn selbst ein hl. Cyrillus sah doch wenigstens in Baruch und dem Briefe des Jeremias, sowie in den Daniel- und Estherzusätzen kanonische Schriften[4]. Ein solch exklusives Verhalten eines Abendländers findet doch nur in jüdischen Einflüssen genügende Erklärung[5]. Dieselben giebt denn Hieronymus um 392 auch

[1] Je nachdem nämlich Ruth und die Klagelieder mit dem Richterbuch bezw. der Prophetie des Jeremias zusammengefafst werden oder nicht, also ganz nach jüdischer Art; vgl. dagegen oben S. 105, Anm. 3 die Zählungsweise des hl. Hilarius.

[2] Vgl. Cornely l. c. p. 105, n. 9.

[3] Ep. fest. 5: κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη. Vgl. oben § 17, S. 67.

[4] Vgl. oben § 18, S. 76.

[5] Ergänzend verweise ich auf eine andere, nicht minder bündige Erklärung des hl. Hieronymus in seiner um 394 geschriebenen Praef. in Esdr. et Neh.: „et quae non habentur apud illos (scil. Hebraeos), nec de viginti quatuor senibus sunt (vgl. oben), procul abicienda". Die damaligen Juden also sind ihm die allein echten Gewährsmänner für den Umfang des A. T. An sie, nicht an die LXX, verweist er (ibid.) gereizt seine Tadler: „interrogent Hebraeos; et ipsis auctoribus translationi meae vel arrogent vel derogent fidem".

hinsichtlich der Danielzusätze kund. Das Danielbuch, versichert er in der Praef. in Dan., „apud Hebraeos nec Susannae habet historiam, nec hymnum trium puerorum, nec Belis draconisque fabulas: quas nos, quia in toto orbe dispersae sunt, veru anteposito easque iugulante subiecimus: ne videremur apud imperitos magnam partem voluminis detruncasse“. Er also hätte unsere Abschnitte lieber weggelassen, und er nahm sie nur auf mit Rücksicht auf die allgemeine Praxis der Kirche und im Hinblick auf die grofse Menge derer, die von der „Hebraica veritas“ des Danielbuches keine Einsicht nehmen konnten und in jenen Perikopen echte Bestandteile desselben sahen. Doch konnte er sich nicht versagen, ihnen den tilgenden Obelus vorzusetzen und an Ort und Stelle anzumerken, dafs sie nicht im hebräischen Texte stehen, sondern Theodotions Danielversion entnommen sind[1]. Die „fabulas“ wollen wir nicht einmal betonen. Nach seiner Etymologie und seinem, wenn auch nicht allzu häufigen Gebrauche bezeichnet dieses Wort ja auch eine wahre und dabei zumeist lehrhafte Erzählung. An unserer Stelle mag es Hieronymus auch nur zur stilistischen Abwechslung mit „historiam“ gewählt haben, wie er es in letzterem Sinne auch

[1] Delattre, der sich redlich bemüht hat, die Ausdrücke des Stridoniers in milderes Licht zu rücken, glaubt (l. c. p. 759), Hieronymus habe nur mit Rücksicht auf die Kontroversen mit den Juden so gehandelt. Aber ganz abgesehen davon, dafs dies Hieronymus nirgends auch nur andeutet, mochte ein derartiges Verfahren um 400 wohl noch im Orient (cf. Cornely l. c. p. 111), nicht aber im lateinischen Westen praktische Bedeutung haben. Vollends aber vermag ich nicht mit Delattre (l. c. p. 761) in dem „veru iugulante“ eine „expression pittoresque“ zu erblicken oder „une expression badine, qui n'est pas déplacée dans une préface en forme de lettre familière“; die ganze Vorrede (vgl. besonders den Schlufs) macht durchaus nicht den Eindruck, als ob Hieronymus zum Scherzen aufgelegt wäre, zumal da sie, wie seine Briefe überhaupt und insbesondere die exegetischen, „nicht blofs für den Adressaten bestimmt, sondern auf ein möglichst weites Publikum berechnet“ sind (Bardenhewer a. a. O. S. 437). Speziell über die Bedeutung seiner „Praefatiunculae divinorum Voluminum“ vgl. Hieron. ad Aug. Ep. CXII, 20 (Migne XXII, 929).

anderswo gebraucht[1]. Nichtsdestoweniger mufs es auffallen, dafs der gelehrige Schüler der Rabbinen gerade unsere Zusätze, bald sämtliche zusammen, bald den einen oder andern derselben, vorzugsweise durch jenes Prädikat auszeichnet[2]. Bedenklicher ist, dafs Hieronymus im weiteren Verlaufe seiner Vorrede zur Danielversion einen Rabbi („quendam de praeceptoribus Iudaeorum") durch mehr oder minder ernste Argumente unsere Perikopen ins Lächerliche ziehen läfst, ohne dafs sich der Kirchenlehrer bemüfsigt fühlt, zu dessen Widerlegung einen Finger zu rühren[3]. Vielmehr schliefst er jene Einwände mit dem einfachen, aber bezeichnenden Satze ab: „His et talibus argumentis apocryphas in libro Ecclesiae fabulas arguebat", und überläfst es dem („unkundigen"?) Leser, sich zurecht zu finden: „Super qua re lectoris arbitrio iudicium derelinquens, illud admoneo, non haberi Danielem apud Hebraeos inter prophetas etc." Zum Schlusse mufs er noch auf die bekannten Einwürfe des Porphyrius mit den Worten hinweisen: „Quae autem ex hoc propheta, immo contra hunc librum Porphyrius obiciat: testes sunt Methodius, Eusebius et Apollinarius: qui multis versuum millibus eius vesaniae respondentes, nescio an curioso lectori satisfecerint."

[1] So schreibt er um 390 im Comm. in Phil. v. 4 (Migne XXVI, 609): „Longum est universa Judicum gesta percurrere: et totam Samson fabulam ad veri solis ... trahere sacramentum"; und im Jahre 397 sagt er in Ep. LXVIII ad Castrutium 2 (Migne XXII, 652): „Brevem tibi fabulam referam, quae infantiae meae temporibus accidit."

[2] Nicht mit Unrecht schrieb schon Maldonado († 1583) im Prooemium seines Danielkommentars (ed. Paris. 1610, p. 602): „Hieronymus illis (scil. Hebraeis) fortasse plus satis assentitur, nimis enim saepe ac nimis libere fabulas vocat. Scio nonnullos pio quodam studio hanc verborum asperitatem benigna interpretatione lenire voluisse, quasi nomen fabulae non usitato more pro falsa fictaque narratione, sed pro vera historia usurpaverit. Quod magis equidem opto verum esse quam video; sic enim appellat fabulas, ut eas canonicis libris opponere (vgl. besonders unten Prol. Comm. in Dan.) Hebraeorumque sententiam probare videatur."

[3] Vgl. selbst Delattre l. c. p. 761.

Um dieselbe Zeit (ca. 392) nun weist der hl. Hieronymus auch gelegentlich auf unsere Perikopen hin, und es wäre hier von Interesse, zu wissen, ob er dies vor oder nach Abfassung der Praef. in Dan. that; leider aber läfst sich ebensowenig wie diese irgend eine der bezüglichen Schriften genau datieren. Wohl kurz vor 392 erinnert er im Comm. in Mich. 5, 7 (Migne XXV, 1203) auf eigenartige Weise an GL: „Et quod in Anania, Azaria et Misael legimus (Dan. 3, 50), quod spiritus roris sibilantis fornacem ignis exstinxerit, hoc de omnibus generaliter sentiamus, quod in medio universarum gentium doctrina Apostolorum quasi ros fuerit a Domino.“ Nicht lange danach glaubt er im Prol. in Habacuc proph. l. 2 (Migne XXV, 1274) zur Bestimmung der Lebenszeit dieses Propheten auch auf dessen Flug zur Löwengrube verweisen zu dürfen; da indes jene Erzählung den Juden unbekannt ist, so stellt er es dem Leser frei, ihre Glaubwürdigkeit anzunehmen oder nicht: „Et ut scias eo tempore fuisse Abacuc, quo iam duae tribus, quae vocabantur Iudas, ductae erant in captivitatem, Daniel docere te poterit, ad quem in lacum leonum Abacuc cum prandio mittitur (Dan. 14, 33 sqq.): quamquam apud Hebraeos haec ipsa non legatur historia. Igitur sive quis recipit scripturam illam, sive non recipit, utrumque pro nobis est etc.“ Wohl aus dem Jahre 392 stammt seine Schrift Adv. Iovinianum, worin er (l. I, 25. Migne XXIII, 245) im Anschlufs an Ez. 14, 14 aus der S-Geschichte dieselbe Folgerung zieht wie aus Daniels Traumdeuterei (Dan. 2): „Erat igitur Daniel adhuc puer et notus populo, vel propter interpretationum somniorum regis, vel propter Susannae liberationem et occisionem presbyterorum.“ Sicher im Jahre 392 hebt er rühmend den Brief des Origenes an Africanus hervor, obwohl er es nicht unterlassen kann, wieder von einer „Fabel“ zu reden (De vir. ill. 63. Migne XXIII, 675): „Huius (scil. Africani) est epistola ad Origenem super quaestione Susannae: eo quod dicat in Hebraeo hanc fabulam non haberi, nec convenire cum Hebraica etymologia ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι, ἀπὸ τοῦ πρίνου πρῖσαι.

contra quem doctam epistolam scribit Origenes.“ Ganz scheint Hieronymus seine „Hebräer“ zu vergessen, wenn er im Jahre 397 in Ep. LXV ad Principiam, 2 (Migne XXII, 624) schreibt, dafs zur Verurteilung der Männer „feminarum in Scripturis sanctis[1] vita laudatur“, und, nachdem er auf Daniel und seine Gefährten hingewiesen, also fortfährt: „O quam multi sunt senes et iudices Israel, quos rex Babylonis frixit in sartagine sua[2]; quam multae Susannae, quod interpretatur lilium, quae candore pudicitiae sponso serta componunt.“

Inzwischen hatte auch der Presbyter Rufin von Aquileja († 410), der viele Jahre (371—398) in Ägypten (Didymus) und Palästina lebte, von der Kanontheorie des Stridoniers Kenntnis genommen. Insbesondere scheint ihm dessen Danielversion mit der dazu gehörigen Vorrede einen Anlafs mehr geboten zu haben, seinen Jugendfreund, mit dem er sich in den origenistischen Wirren gründlich überworfen hatte, um 400 in Apolog. in S. Hieron. l. 2, c. 35 (Migne XXI, 613 sq.) als einen Neuerer aufs heftigste anzugreifen. „Tua verba sunt: Post quadringentos annos non debere simplices Latinorum aures novae doctrinae voce pulsari. Modo tu dicis: Omnis, qui putabat Susannam nuptis et innuptis exemplum pudicitiae praestitisse, erravit; non est verum. Et omnis qui putabat, quod puer Daniel Spiritu sancto fuerit repletus et arguerit adulteros senes, erravit; non est verum. Et omnis Ecclesia per orbem terrarum, sive eorum, qui ad Dominum perrexerunt, sive illi sancti confessores fuerunt, seu etiam sancti martyres, quicumque hymnum trium puerorum in Ecclesia Domini cecinerunt[3], omnes erra-

[1] Nebenbei sei erwähnt, dafs er (ibid. 1. Migne XXII, 623) auch Judith unter die grofsen Frauen des israelitischen Altertums zählt und deren Buch so gut wie das der Ruth und Esther als „heilig“ bezeichnet: „Ruth et Esther et Iudith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint.“

[2] Er identifiziert also die Ältesten und Richter der S-Episode mit den Lügenpropheten bei Ier. 29, 21. Vgl. oben § 8, S. 28 f.

[3] In betreff des liturgischen Gebrauchs unseres Hymnus im Orient vgl. oben § 19, S. 81, Anm. 3, sowie § 20, S. 93 und § 21,

verunt et falsa cecinerunt. Modo ergo nobis post quadringentos annos legis veritas empta pretio de Synagoga procedit.“ Aus diesen Äufserungen erhellt vor allem, dafs Rufin, der kirchlichen Praxis des Morgen- und Abendlandes folgend, in unsern Zusätzen vollgültige heilige Schriften sah. Wie er insbesondere bezüglich der S-Geschichte dachte, ergiebt sich weiterhin aus seiner um 402 gefertigten Paraphrase[1] einer Stelle des Eusebius[2]: „Per idem tempus erat etiam Africanus, vir inter scriptores ecclesiasticos nobilis. Huius epistola fertur ad Origenem scripta, obicientis ei vel proponentis, quod historia Susannae, quae in Daniele scripta est, ficta videatur et aliena a Scriptura prophetica. Cui Origenes magnificentissime[3] rescribens asserit nequaquam Iudaeorum commentis et fraudibus auscultandum; sed hoc solum pro vero habendum in Scripturis divinis, quod LXX interpretes transtulissent; nam id esse solum, quod auctoritate apostolica confirmatum sit.“ Daraus erhellt zugleich, dafs für Rufin hinsichtlich des Umfanges des kanonischen Danielbuches nur die LXX mafsgebend sind[4].

S. 102 f. Auch in Oberitalien (Mailand) wurden bereits GL beim feierlichen Morgenoffizium gesungen, in Gallien wenigstens G (= Dan. 3, 26—45). Cf. G. Morin, Rev. bénéd. XIV [1897], 389. Für seine Kirche bezeugt um 400 diese Übung der Bischof Nicetas von Remesiana (Serbien), ein Freund des hl. Paulinus von Nola, wenn er De Psalmodiae bono c. III (Morin l. c. p. 396 und Revue bibl. intern. VI [1897], 286, auch bei Migne LXVIII, 373) auf GL als das achte der biblischen Cantica mit den Worten hinweist: „Cum tribus etiam pueris quasi in fornace positi convocata omni creatura creatori omnium benedicimus.“

[1] Eccl. Hist. Eusebii Pamph. ll. nov. Rufino Aquil. interpr. etc., ed. P. Th. Cacciari, Pars I (Romae 1740), l. 6, c. 23, p. 368 sq.

[2] H. E. l. 6, c. 31 (Migne XX, 589): Ἐν τούτῳ καὶ Ἀφρικανός. Ἐπιστολὴ τούτου Ὠριγένει γραφεῖσα φέρεται ἀποροῦντος ὡς ἂν νόθου καὶ πεπλασμένης οὔσης τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ κατὰ Σωσάνναν ἱστορίας· πρὸς ἣν Ὠριγένης ἀντιγράφει πληρέστατα.

[3] Dazu und zum folgenden vgl. oben des hl. Hieronymus „doctam epistolam“.

[4] Nicht verstöfst dagegen die in seiner Expos. in symb. apost. 36 sqq. (Migne XXI, 373) vorgetragene Kanontheorie, wonach der Aquile-

Was nun die Stellungnahme Rufins gegen Hieronymus betrifft, so hat jener eben die Konsequenzen gezogen, die ihm, zumal bei einem Seitenblick auf den Prologus galeatus, der den „apokryphen Fabeln“ vorgesetzte „veru iugulans“, ferner die geflissentliche Betonung der jüdischen Einwürfe, denen Hieronymus beizupflichten schien, endlich die stete Berufung des Stridoniers auf seine rabbinischen Autoritäten nahe legen mufsten. Trotzdem hat der Aquilejenser gerade durch seine Konsequenzmacherei dem Eremiten von Bethlehem zu harte Vorwürfe gemacht; denn Hieronymus selbst war eben nichts weniger als konsequent. Hätte Rufin nur die bezüglichen Stellen in des Hieronymus Brief an Principia (siehe oben S. 113) oder in dessen Michäaskommentar (siehe oben S. 112) gelesen, so hätte sein Urteil weit milder ausfallen müssen; und hätte er gar damit die Praef. in ll. Salomonis vom Jahre 398 zusammengehalten, so hätte er den Analogieschlufs ziehen dürfen, dafs Hieronymus die S-Geschichte so gut wie Judith, Tobias u. a. „ad aedificationem plebis“ vorgelesen wissen wollte[1].

jenser „ex patrum monumentis“, vor allem aus Origenes und Athanasius, schöpfend die Bücher der Weisheit, Sirach, Tobias, Judith und der Makkabäer zwar nicht als kanonische im strengen Sinne, aber doch als inspirierte kirchliche Vorlesebücher („non canonici sed ecclesiastici . . . legi quidem in ecclesiis . . ., non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam“) bezeichnet, die mit den Apokryphen nichts gemein haben. Daraus ist zugleich ersichtlich, dafs Rufin die Daniel- und Estherzusätze, wie Baruch und den Brief des Jeremias, zu den eigentlich kanonischen Schriften gerechnet hat. Vgl. Cornely l. c. p. 102 sq. Loisy l. c. p. 111 s. Zahn a. a. O. S. 240 f.

[1] In der Ep. ad Const. (Migne XXX, 488) schreibt der hl. Hieronymus, er habe (wohl im Auftrage des hl. Damasus) „aedificationis causa“ verschiedene Lesungen für die Fastenzeit ausgewählt, darunter auch „de pudicitia“. In dem unter des Hieronymus Namen überlieferten Liber Comitis findet sich wirklich am Samstag nach dem dritten Fastensonntag als „Lectio Daniel prophetae“ S 1—64 (Migne XXX, 500), und mit demselben Titel BD 27—42 (Migne XXX, 501) am Dienstag nach dem fünften Fastensonntag. Nach jenem Buche wäre ferner schon damals „Sabbato in 12 lectionibus“ (Migne XXX, 499; cf. 526) GL recitiert

Es währte nicht lange, so ergriff (im Jahre 402) der hl. Hieronymus selbst die Feder zur Abwehr in Apolog. adv. ll. Rufini l. 2, c. 83 (Migne XXIII, 455), freilich meines Erachtens auf nicht allzu glückliche Art. Hatte er in der Praef. in Dan. ganz und gar den Schein erweckt, als ob er die Einwände jenes Rabbis billige oder doch nichts darauf zu erwidern wisse, so weist er jetzt eine solche Insinuation voll Entrüstung zurück: „Quod autem refero, quid adversum Susannae historiam et hymnum trium puerorum et Belis draconisque fabulas, quae in volumine Hebraico non habentur, Hebraei soleant dicere, qui me criminatur, stultum se sycophantam probat. Non enim quid ipse sentirem, sed quid illi dicere soleant, explicavi. Quorum opinioni si non respondi in Prologo brevitati studens, ne non praefationem, sed librum viderer scribere, puto quod statim subiecerim; dixi enim: ‚De quo non est huius temporis disserere.'" Die letzten Worte beziehen sich indes in jener Vorrede keineswegs auf die jüdischen Argumente, sondern auf die Einteilung der hebräischen Bibel, worüber ja Hieronymus bereits im Prologus galeatus gehandelt hatte! Auch die Einwände des Porphyrius, sagt Hieronymus, habe er „in praefatiuncula" nicht widerlegen können. Wir werden übrigens gleich sehen, dafs er nicht einmal am passendsten Orte, nämlich in seinem Danielkommentare, unsere Perikopen in Schutz nimmt. Die ganze Heftigkeit seiner Polemik kennzeichnen endlich die Worte: „Qui istiusmodi naenias consectatur et Scripturae Hebraicae veritatem non vult recipere, audiat libere proclamantem: Nemo enim cogitur legere, quod non vult. Ego petentibus scripsi, non fastidiosis; gratis, non invidis; studiosis, non oscitantibus."

Dafs selbst der von den Rabbinen aufgeklärte Hieronymus, sobald er deren Kanon aus den Augen verliert, unsere Zusätze nicht anders behandelt als ein Origenes und Atha-

worden: „Item lectio Daniel proph. Angelus Domini descendit cum Azaria et sociis eius, usque et superexaltatus in saeculа (= Dan. 3, 49—56). Item benedictione" (= Dan. 3, 57 sqq.

nasius, ergiebt sich ferner aus seinen zwischen 392 und 406 verfafsten Kommentaren zu Nahum und Osee[1]. Comm. in Nah. c. 3, 12 (Migne XXV, 1263) behauptet er, die Heilige Schrift und zumal die Propheten („Scripturam sanctam et maxime prophetas") enthielten vieles Rätselhafte, und citiert nun dafür S v. 56 mitten zwischen Gen. 19, 37 sq. und Ez. 16, 3: „Et arbitror, quomodo qui ex Iuda natus fuerat propter peccatum dicitur ad eum: Semen Chanaan et non Iuda." Im Comm. in Osee, l. 2, c. 7, v. 9 (Migne XXV, 878) erinnert er, wie an Hebr. 8, 13 und Sap. 4, 8, auch an S v. 52: „De hac (sc. iniqua) senectute Daniel dicebat ad presbyterum: Inveterate dierum malorum. Unde et in libro Pastoris (si cui tamen placet illius recipere lectionem) Hermae primum videtur Ecclesia cano capite, deinde adolescentula et sponsa crinibus adornata." Durch jene Klausel tritt die S-Geschichte in vorteilhaften Gegensatz zum „Hirten" des Hermas. In demselben Kommentar sagt Hieronymus vom Vater des Ninus, dafs er als „Bel" unter die Götter entrückt wurde, „et in multis prophetis, maximeque in Daniele iuxta Theodotionem, sub idolo Babylonis hoc appellatur nomine" (Comm. in Osee l. 1, c. 2, v. 16 sq. Migne XXV, 838). Der Zusatz „iuxta Theodotionem" ist allerdings im Munde des Stridoniers der strengen Kanonicität der BD-Episode weniger günstig. Immerhin vgl. des Origenes ἐν τῷ κατὰ τοὺς ο′ Δανιήλ (oben § 13, S. 52), wenn er Dan. 3, 86 mit 1 Thess. 5, 23 in Zusammenhang bringt. Zu dieser paulinischen Stelle glaubt auch Hieronymus in seiner Ep. CXX, c. 12 (ad Hedibiam. Migne XXII, 1005 sq.) denselben Vers unseres Lobgesanges citieren zu dürfen, obwohl andere (?) ihn nicht für beweiskräftig halten: „Sunt, qui ex anima tantum et corpore subsistere hominem disserentes spiritum in eo tertium non substantiam velint

[1] Nach De vir. ill. c. 135 hatte Hieronymus diese zwei Propheten im Jahre 392 noch nicht kommentiert; wohl aber schlofs er im Jahre 406 mit dem Amoskommentar seine Erklärung der kleinen Propheten ab (vgl. Saint Jérôme par le R. P. Largent [2e éd., Paris 1898] p. 117).

intelligi, sed efficientiam. . . . Cumque illud eis oppositum fuerit: Benedicite, spiritus et animae iustorum, Domino, scripturam non recipiunt dicentes eam in Hebraico non haberi."

Nach Erklärung der kleinen Propheten schrieb der hl. Hieronymus um 407 seinen Danielkommentar, in dessen Prologus (Migne XXV, 491 sqq.) er die bekannten Einwände der Praef. in Dan. wiederholt, ja zum Teil noch weiter ausspinnt, ohne selbst hier nur den Versuch zu wagen, sie zurückzuweisen. Er verschanzt sich einfach hinter Eusebius und Apollinarius, ja sogar hinter Origenes, allerdings — soweit heute noch ersichtlich — mit sehr zweifelhaftem Rechte; vgl. die bereits oben § 13, S. 53 f. und § 19, S. 86 f. angeführten Stellen. Diesen ist hier nur beizufügen, dafs Hieronymus dort (Migne XXV, 492 sq.) der Belsepisode („Belis fabulae") v. 1 in ganz auffälliger Weise das Danielbuch, zunächst Dan. 1, 6, als „sancta Scriptura" entgegenstellt. Im Danielkommentar selbst interessiert uns vor allem seine Anmerkung nach Dan. 3, 23: „Hucusque Hebraei legunt: media, quae sequuntur usque ad finem cantici trium puerorum, in Hebraeo non habentur: de quibus, ne omnino praeterisse videamur, pauca dicenda sunt" (Migne XXV, 509). Dementsprechend lautet auch die Schlufsbemerkung: „Hucusque de Theodotionis editione pauca perstrinximus . . . exinde sequamur Hebraicam veritatem" (Migne XXV, 511). Hätte Hieronymus nicht auch hier „quosdam μεμψιμοίρους" fürchten müssen, so würde er über GL wohl kaum ein Wort verloren haben. Noch weniger Mühe giebt er sich bei Erklärung der S- und BD-Geschichte; ja weit entfernt, jetzt endlich einmal zu den Einwürfen des Porphyrius und anderer Stellung zu nehmen, begnügt er sich damit, kurz zusammenzufassen, „quid Origenes in decimo Stromatum suorum libro de Susannae et Belis fabulis dixerit" (Migne XXV, 580), ein Auszug[1], der weit mehr geeignet ist, die Schwierigkeiten zu

[1] Siehe Migne, P. l. XXV, 580—584, und P. gr. XI, 101—106.

häufen als zu heben[1], deren bedeutendste — das kann uns nach dem vorausgehenden nicht mehr zweifelhaft sein — Hieronymus erst „de suo“ hinzugefügt hat. Vgl. die bezüglichen Sätze oben § 13, S. 53 f.

Nunmehr erübrigt uns noch, ein paar Stellen aus den letzten Prophetenkommentaren des Presbyters von Bethlehem anzuführen. Um 410 stellt er in Ezech. l. 1, c. 3, 14 (Migne XXV, 38) die Entrückung Habakuks neben die Ezechiels: „Transferturque propheta (non ut quidam[2] aestimant) in spiritu, sed in ipso corpore, quod et de Abacuc iuxta Theodotionem[3] legimus.“ Ibid. l. 2, c. 6, 9 (Migne XXV, 60) erscheint die S-Geschichte ohne weiteres als Bestandteil des Danielbuches, indem Hieronymus die „oculos fornicantes“ also erläutert: „Quam ob causam et in Daniele duo presbyteri praeceperunt revelari Susannam, ut nudati corporis decore fruerentur.“ Endlich illustriert er ibid. l. 4, c. 16, 3 (Migne XXV, 125) die „magna fides et grandis audacia prophetarum“ durch den Hinweis auf S v. 56: „Mirabilis Daniel, qui ad presbyterum delinquentem et adulterio iungentem homicidium puer ausus est dicere: Semen Chanaan et non Iuda, species decepit te. Magnus est Isaias (cf. c. 1, v. 10).... Sed non minor Ezechiel (cf. c. 16, v. 3) etc.“ Denselben Vers citiert er wie ein Schriftwort in einem zu Bethlehem gehaltenen Vortrag, der also anhebt: „Nihil sic Deo placet quomodo oboedientia. Cham maledictus fuit, et post multa saecula manet quod dicitur, Semen Chanaan, et non Iuda, quia patri non est obsecutus.“[4] Zum letztenmal, soweit uns bekannt, bezieht sich Hieronymus auf die S-Geschichte um 416 in seinem Comm. in Ierem. l. 5, c. 29, 21 sqq. (Migne XXIV, 862 sq.), wo er (vgl. oben § 8, S. 28 f. u. S. 113, Anm. 2) berichtet, dafs von den

[1] Vgl. Lataix l. c. p. 273.

[2] Vgl. die Behauptung eines Juden in Praef. in Dan.

[3] Zu diesem Zusatz vgl. oben S. 117.

[4] S. Hieron. Presb. Tract. de oboed., ed. G. Morin, in Anecd. Maredsol. Vol. III, Pars II (Mareds. 1897), p. 398.

Juden die Ältesten der S-Episode mit den Lügenpropheten Achab und Sedekias identifiziert würden: „Aiunt Hebraei hos esse presbyteros, qui fecerint stultitiam in Israel, et moechati sunt uxores civium suorum (Ier. 29, 23), quorum uni loquitur Daniel: Inveterate dierum malorum, et alteri: Semen Chanaan et non Iuda, species decepit te etc.“ (S v. 52. 56 sq.) Zu dieser Gleichsetzung bemerkt dann Hieronymus: „Sed illud quod in praesentiarum dicitur: quos frixit rex Babylonis in igne (Ier. 29, 22), videtur Danielis historiae contraire. Ille enim asserit eos ad sententiam Danielis a populo esse lapidatos: hic vero scriptum est, quod frixerit eos rex Babylonis in igne. Unde et a plerisque ac paene omnibus Hebraeis ipsa quasi fabula non recipitur, nec legitur in synagogis eorum. . . . Et magis hoc esse verum affirmant, quod scribit Ieremias, convictos quidem esse presbyteros a Daniele, sed latam in eos sententiam a rege Babylonis, qui in captivos, ut victor et dominus, habebat imperium.“ Inwieweit der hl. Hieronymus mit diesem Ausgleich bezw. mit der Bevorzugung der Jeremiasstelle einverstanden ist, wage ich nicht zu bestimmen. Indes ist zu beachten, dafs hier Daniel als Verfasser der S-Geschichte erscheint, der gegenüber freilich hinwiederum Ier. 29, 22 als Schriftwort bezeichnet wird. Befremden mufs die Behauptung, dafs die S-Episode nur „von den meisten und fast allen Juden als eine Fabel“ — der schlimme Sinn dieses Wortes ist hier unabweisbar[1] — verworfen werde. Und doch sollen, nach der Darstellung des Stridoniers, dieselben Juden unsere Erzählung in der Hauptsache für historisch gehalten haben! Dafs übrigens der hl. Hieronymus mit der Meinung der Rabbinen, wenigstens zum Teil, auch seine eigene vorträgt, ist nicht unwahrscheinlich, zumal da er sich bereits im Jahre 397 im Briefe an Principia (s. oben

[1] Sollte sonst Hieronymus diesem seinem Lieblingsworte eine andere, mildere Bedeutung unterlegt haben? Vgl. oben S. 110 f.

S. 113) für die Identität des Achab und Sedekias mit den Ältesten in S ausspricht.

Doch halten wir uns bei Hieronymus nicht mehr länger auf. Über seine wirkliche Stellung zu unsern Zusätzen wie zu andern in der damaligen Judenbibel fehlenden Schriften werden wir nie eine klare Vorstellung gewinnen. Soviel ist indes historisch sicher: der Eremit von Bethlehem konnte trotz allen rabbinischen Einflusses nicht umhin, unsere Stücke wiederholt als prophetische oder danielische oder als heilige Schrift zu bezeichnen bezw. zu behandeln, wenn er auch anderwärts, im Hinblick auf die „Hebraica veritas", sie ganz ungezwungen „Fabeln" oder „Apokryphen" nennt. Letztere Bezeichnung läfst nur im Zusammenhalte von Theorie und Praxis eine mildere Deutung zu, die sich von den „libri ecclesiastici" Rufins kaum wesentlich unterscheiden dürfte; keinesfalls erscheinen aber unsere Zusätze als gleichwertig mit dem hebräisch-aramäischen Danielbuche. Wenn aber auch der Schüler Bar Haninas sich nicht völlig dem Einflusse der kirchlichen Praxis entziehen konnte, so ist dies der stärkste Beweis für deren universelle Macht. So giebt denn der hl. Hieronymus indirekt Zeugnis für die hohe Wertschätzung unserer Perikopen in der Kirche des ausgehenden 4. und angehenden 5. Jahrhunderts. Für den Orient haben wir dieses Ansehen bereits direkt nachgewiesen; in den folgenden Paragraphen sei die Tradition des Abendlandes dargelegt. Dabei wird sich von selbst ergeben, dafs die singuläre Stellung des Stridoniers hier noch weniger als dort ihre Erklärung findet, also auf rabbinische Einwirkung zurückzuführen ist.

§ 23. Italische Zeugnisse.

Zufällig fehlen uns dafür, dafs auch während unserer Periode die griechischen Danielzusätze in Rom dasselbe Ansehen genossen wie zur Zeit des hl. Hippolyt, die direkten, besonders beweiskräftigen Zeugnisse. Indes kann es nicht im mindesten zweifelhaft sein, dafs jene Wertschätzung sich fort-

erbte; denn zwei berühmte „canones sacrarum Scripturarum", deren einer auf dem römischen Konzil vom Jahre 382 aufgestellt[1], deren anderer im Jahre 405 von Papst Innocenz I. dem Bischof Exsuperius von Toulouse übersandt wurde[2], enthalten auch sämtliche von Hieronymus als „Apokryphen" gebrandmarkten Bücher des A. T., wenngleich Baruch, weil mit Jeremias ein Ganzes bildend, nicht eigens genannt wird.

Doch mangeln auch nicht ganz die direkten Zeugnisse. Der unmittelbare Nachfolger Innocenz' I., Papst Zosimus, nennt im Jahre 417 in einem Briefe an die afrikanischen Bischöfe[3] den jugendlichen Richter Daniel „sancti spiritus executor, qui Susannam seniorum falsitate damnatam invenit innocentem". Und am Ende unserer Periode apostrophiert der heilige Papst Leo d. Gr. (440—461) in seinem Sermo de Pass. Domini XVI, 4 (Migne LIV, 370) den Verräter Judas mit Daniels Worten (S v. 56): „Sed tu, impiissime homo, semen Chanaan et non Iuda etc."

Das Zeugnis dieser beiden Päpste möge durch das zweier Bischöfe ergänzt werden, deren Sprengel von jeher in engstem Verbande mit dem römischen Stuhle standen[4], ich meine Lucifer von Cagliari und den hl. Paulinus von Nola. Der Ersterwähnte citiert in seiner um 360 verfafsten Schrift De S. Athanasio (l. 2, c. 7—11. CSEL XIII, 163 sq.) wortwörtlich S v. 20—62 nach der Itala. Zum Beweise dafür, dafs Lucifer die S-Geschichte als kanonische und zugleich danielische Schrift ansieht, genügt es, die folgenden zwei Stellen anzuführen; c. 8: „. . . Loquitur enim scriptura dicens: et factum est in die altero etc." (= v. 27 b—41); dann ibid.: „Accipe quae referat Danihel liber de vindicta Susannae: Exclamavit autem Susanna etc." (= v. 42—49). So schrieb Lucifer während seiner Verbannung im Orient!

[1] Siehe oben § 22, S. 108, Anm. 1. [2] Cornely l. c. I, 87.
[3] CSEL XXXV, Ep. 45, p. 101.
[4] Cf. L. Duchesne l. c. p. 16. 29 s.

Um 400 erinnert der hl. Paulinus von Nola († 431) in Poem. XXVI (De S. Felice), Nat. Carm. VIII (CSEL XXX², 256) wiederholt an den Lobgesang der drei Jünglinge und ihre wunderbare Rettung; ich citiere nur die folgenden Verse (269—272):

„Sed velut aeternos pueris recinentibus hymnos
Roscidus accensos discussit spiritus ignes,
Sic nobis placido Felicis gratia flatu,
Adspirante Deo, bellorum temperet ignes.“ [1]

Trefflich schildert er Carm. XVI, 187—191 (CSEL XXX², 76) auch die Speisung Daniels durch Habakuk:

„. . . (Deus) . . . quondam coctas messoribus escas,
Angelica per inane manu pendente propheta,
Misit ieiuno rabida inter monstra prophetae;
Non fera iam feritas, saevos quia praeda leones
Sanctaque frenabant avidos ieiunia rictus.“

Nochmals spielt er auf GL an in Ep. XLIV, 6 (CSEL XXVIII, 377), wo er im Anschlufs an Luc. 24, 32 bemerkt: „Habentes autem cor ardens in via Domini . . . sicut illi in camino pueri intersibilante impetu flammis rorabimur et hymnum Domino inter incendia refrigerantia Dei filio concinente cantabimus. Ipse enim dixit: Ubi etc. (= Matth. 18, 20).“ Unsere Anspielung ist also innig verwoben mit zwei evangelischen Stellen.

Eine Fülle von Zeugnissen bieten indes die Schriften der oberitalischen Bischöfe. So vergleicht um 354 der hl. Eusebius von Vercelli († 371) die Bedränger der Kirche mit den Ältesten der S-Geschichte: „Dixit enim sanctus Daniel

[1] Um dieselbe Zeit ruft auch der heidnische Dichter Claudianus in einem Spottgedicht (L): „In Iacobum Magistrum equitum“, ironisch aus (v. 5 sq.):

„Sic ope sanctorum non barbarus inruat Alpes,
Sic tibi det vires sancta Susanna suas.“

Claudi Claudiani Carmina rec. I. Koch (Lips. 1893) p. 256. Über Claudian siehe Ed. Arens im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft XVII, 1 (München 1896), S. 1—22.

ad illos: Sic timentes filiae Israel concumbebant vobiscum“ (v. 57) (Lib. ad Patroph. 7. Migne XII, 952)[1].

Besonders oft spielt auf unsere Perikopen an der hl. Zeno, 362—380 Bischof von Verona, so in seinen Predigten über Daniel nicht weniger als sechsmal auf GL. Nur zwei Stellen seien wörtlich angeführt. Tract. 69: De Dan. in Pascha I (Migne XI, 523) sagt er von den drei Jünglingen: „In caminum missi, ut submersi sunt flammis, statim invisibili rore incendia temperantur . . . incensis hymnum canentibus flamma blanditur; Deus a creatura benedicitur universa. In tribus una mens, una virtus, unus triumphus exsultat.“ So kann nur sprechen, wer in GL einen integrierenden Bestandteil von Dan. 3 erblickt. Tract. 71: De Dan. III (Migne XI, 524) erscheinen die drei Jünglinge als Vorbilder der heiligen Taufe: „Denique nec irrorati camini eis baptismatis defuit gratia.“ Siehe noch Tract. 72: De Dan. IV (Migne XI, 525); Tract. 74: De Dan. VI (Migne XI, 526); Tract. 75: De Dan. VII (ibid.); Tract. 76: De Dan. VIII (ibid.). Zweimal preist er auch Susannas Tugend; so Tract. 4: De Pudicitia c. 6 (Migne XI, 299 sq.) und insbesondere Tract. 16: De Susanna (Migne XI, 443 sq.), wo er S v. 49 als Ausspruch des Heiligen Geistes citiert: „Susanna, illustris Hebraea, verae decus pudicitiae, docuit feminas suae castitatis exemplo . . . in puero sancto Daniele Spiritus sanctus ingressus ait, cum illa ad supplicium duceretur: Revertimini ad iudicium; falsum enim isti contestati sunt de ea.“ An BD erinnert er endlich Tract. 77: De Dan. IX (Migne XI, 527): „Hodie . . . nec Daniel inducitur inter frementium leonum rabidos rictus intrepidus coelesti prandio satur, nec Ionas . . . nec tres pueri etc.“ Er scheint also bei anderer Gelegenheit

[1] Aus der Feder des hl. Eusebius stammt vielleicht auch die unter dem Namen des Vigilius von Tapsus († nach 520) überlieferte Schrift De Trinitate, worin l. 12 (Migne LXII, 309 sq.) zum Beweise der Ungeschöpflichkeit des Heiligen Geistes unter paulinischen und prophetischen Stellen besonders ausführlich der Lobgesang der drei Jünglinge citiert wird. Cf. D. G. Morin in Rev. bénéd. 1891, p. 1—10.

dem Volke diese häufig von der altchristlichen Kunst zusammengestellten Typen vorgeführt su haben[1].

Zum Beweise dafür, dafs das Wasser so gut wie das Festland von Gott geschaffen ist, beruft sich der hl. Philastrius von Brescia († 387) nicht nur auf Ion. 1, 9 und Ps. 103, 3. 6, sondern auch auf Dan. 3, 60 („et tres pueri itidem")[2].

Am öftesten — entsprechend dem Umfang seiner Schriften — bezieht sich auf unsere Zusätze der hl. Ambrosius, 374—397 Bischof von Mailand. Schon im Jahre 377 läfst er in seinem Werke De virginibus ad Marcellinam l. 2, c. 4, 27 sq. (Migne XVI, 214) eine „ad libidinis diversorium" geschleppte antiochenische Jungfrau also beten: „Christe, inquit, qui domuisti Danieli virgini feros leones (Dan. 6 bezw. BD), potes etiam domare hominum feras mentes. Chaldaeis roravit ignis (Dan. 3, 50), Iudaeis se unda suspendit (Ex. 14, 21), misericordia tua, non natura sua. Susanna ad supplicium genu fixit et de adulteris triumphavit etc." Wohl aus dem Jahre 386—388 stammt seine Expositio in Psalm. 118, worin er Sermo 18, 6 (Migne XV, 1454) zu v. 137 unter andern biblischen Beispielen auch an die betenden Jünglinge im Feuerofen („Clamabant Hebraei . . .: Iustus es, Domine, in omnibus quae fecisti [Dan. 3, 27] etc."), sowie an BD erinnert („Daniel quoque propheta secundo in lacum missus leonum etc."). Was speziell noch den Lobgesang der drei Jünglinge betrifft, so bezeichnet er ihn um 389 in Hexam. l. 2, c. 4 (CSEL XXXII[1], 54. 56) zweimal als „prophetisch", d. i. zur Prophetie Daniels gehörig, indem er § 15 zu Gen. 1, 8 bemerkt, der sichtbare Himmel heifse mit Recht „coeli firmamentum, sicut legimus in hymno prophetico: Benedictus es in firmamento coeli" (Dan. 3, 56), und

[1] Ausführliche Bezugnahme auf GL, noch mehr aber auf S finden wir in zwei pseudo-augustinischen Reden, die von einzelnen Handschriften dem hl. Zeno zugesprochen werden, nämlich in Sermo 59: De trib. puer. miss. in forn. ign. 2 (Migne XXXIX, 1856), und Sermo 60: De Susanna 2 (ibid. p. 1857).

[2] Divers. haer. l., c. 96, 2 (CSEL XXXVIII, 55).

im weiteren (§ 17) schreibt: „et ros et gelus et frigus et aestus, secundum hymnum propheticum, benedicunt Dominum, benedicit et terra etc.“ Das Dan. 3, 46—50 bezw. 94 berichtete Wunder schildert er endlich um 390 in seinem Buche De Helia et ieiunio 7, 19 (CSEL XXXII², 422).

Noch häufiger bezieht er sich auf die S-Geschichte; so schon um 377 De Tobia 20, 78 (CSEL XXXII², 565 sq.), wo er Eccli. 29, 3 durch das Beispiel Susannas (v. 43) illustriert. Diese vergleicht er Ep. XXXVII, 33 (Migne XVI, 1092) mit der Tochter Jephtes, und De Joseph 5, 26 (CSEL XXXII², 91) mit dem ägyptischen Joseph. In seinem Werke De Spiritu Sancto l. 3, c. 6 (Migne XVI, 785 sq.) führt er die richterliche Thätigkeit Daniels ganz auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück (§ 39 sq.): „Daniel quoque, nisi accepisset Dei Spiritum, numquam potuisset deprehendere adulterium libidinis, mendacium fraudis“, und bezeichnet S v. 45 ausdrücklich als Schriftwort (§ 43): „Ac ne quis existimet, qui dicente Scriptura: Excitavit Spiritum sanctum pueri adolescentis, spiritum in eo putet fuisse hominis, . . . legat in posterioribus et inveniet, quia Spiritum sanctum accepit Daniel, et ideo prophetavit.“ Vgl. De Iacob II, 7, 33 (CSEL XXXII², 51), wo Ambrosius im Anschlufs an Gen. 35, 4 (Itala) ausführt: „Non immerito sanctus ibi (scil. sub lentisco) Danihel falsum adversum Susannam testimonium deprehendit; ibi enim volebat adhuc radices suas locare perfidia, sed latere non potuit, quia prophetico spiritu deprehensa est.“ — De Nabuthe 11, 46 (CSEL XXXII², 494) wird S v. 34 mit 3 Reg. 21, 13 und Matth. 26, 60 zusammengestellt: „Duobus testibus et Susanna est adpetita, duo testes et synagoga invenit, qui adversus Christum falsa iactarent, duobus testibus pauper occiditur.“ Auch De offic. min. l. 1, c. 3 (Migne XVI, 26) stellt er Susanna neben Christus (Matth. 26, 63) als Muster eines „negotiosum silentium“, und rühmt ibid. l. 3, c. 14 (Migne XVI, 170) ihre Standhaftigkeit. In seiner Schrift De fuga saeculi 9, 53

(CSEL XXXII², 204 sq.) beleuchtet er endlich Ps. 41, 5 durch das Beispiel unserer Heldin.

De offic. l. 1, c. 35 (Migne XVI, 75) verweist der hl. Ambrosius im Anschluſs an Hebr. 11, 33 sq. auch auf Daniel als Beispiel echter „fortitudo“: „Quam insuperabilis Daniel, qui circa latera sua rugientes non expavit leones! Fremebant bestiae et ille epulabatur“ (BD v. 38). An dieselbe wunderbare Speisung Daniels erinnert er De Helia et ieiunio 11, 40 (CSEL XXXII², 435), wo er mit Elias, Elisäus und Johannes dem Täufer auch Daniel als Faster einführt: „ieiunantibus epulae pio angelorum ministerio deferebantur: prandebat Daniel inter ieiunantes leones etc.“; ferner De Iacob II, 9, 42 (CSEL XXXII¹, 58): „Neget quis . . . Danihel sanctum, cum inter leones staret intrepidus et prandium ei raptus ab angelo propheta deferret?“ Ibid. I, 8, 36 (p. 28) endlich weist er auf BD v. 13—20 hin.

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts rühmt auch der hl. Maximus von Turin das Schweigen Susannas in Hom. 46 (Migne LVII, 333 sq.) und bemerkt zu dem Ausruf Daniels (S v. 46): „Mundus ego sum a sanguine huius“, „Hac ergo voce circa Susannam Daniel utitur, qua circa Dominum usus est Pilatus“ (cf. Matth. 27, 24). In Sermo 21 (Migne LVII, 576) begründet er sogar die Speisung des Elias (3 Reg. 19, 5 sqq.) durch die Daniels: „Numquid enim Dominus . . . non potuit in eremo per angelum prandium mittere (sc. Eliae), sicut Danieli in lacum leonum per Abacuc misit.“

Auf diese unzweideutigen Zeugnisse der oberitalischen Kirchen mögen die Galliens und Spaniens folgen, zumal da die Bischöfe dieser Länder in engster Fühlung mit dem Metropoliten von Mailand standen[1].

§ 24. Gallische und spanische Zeugnisse.

Da wir bereits oben § 22 (S. 105 f.) die Anschauung des hl. Hilarius kennen gelernt haben, so ist unser erster gallischer

[1] Cf. Duchesne l. c. p. 32.

Zeuge der Aquitanier Sulpicius Severus, ein Freund des hl. Paulinus von Nola, der das zweite Buch seiner im Jahre 403 vollendeten Chronik c. 1 (CSEL I, 56) mit den Worten beginnt: „Captivitatis tempora prophetarum vaticiniis atque actibus illustrata sunt, maximeque Danielis egregia ad conservandam legem perseverantia et in absolutione Susannae divino consilio ceterisque ab eo gestis, quae iam ordine persequemur.“ Im folgenden (ibid. p. 57) wird nun vor allem die S-Episode ausführlich erzählt[1]; weiterhin c. 5 (ibid. p. 60) wird auch der Lobgesang erwähnt („Hebraeos ... ignis non attigit, cum a spectantibus deambulantes in camino psalmum Deo dicere cernerentur“), endlich c. 8 (ibid. p. 63) besonders eingehend die Belsgeschichte dargestellt.

Ausdrücklich zur Heiligen Schrift rechnet die S-Geschichte der hl. Eucherius (seit 424 Bischof) von Lyon in seinen Instruction. ad Salonium l. 2 (De Nominibus Hebraicis): „Cum in ceteris tum et in hoc abundanter liquet, scriptura omnis sacra quam vere divina sit ac plena mysteriis, quando ita congruant rebus nomina effectibusque respondeant. Sicut ... Daniel iudicium Dei utique in presbyterorum iudicio sententiam divinae disceptationis exhibuit“ (CSEL XXXI[1], 145).

Um dieselbe Zeit citiert der Vater des Semipelagianismus, der Abt Johannes Cassianus († 435) von Marseille, in seiner I. Conlatio, c. 14, 3 (CSEL XIII[2], 22) Dan. 3, 83 im Verein mit Ps. 150, 6 wie ein Schriftwort: „Sunt qui cum mortui sint corpore, Deum spiritu benedicunt atque conlaudant secundum illud: Benedicite spiritus et animae iustorum Dominum, et: Omnis spiritus laudet Dominum.“

In diesem Zusammenhange sei noch genannt der Semipelagianer Faustus (seit 452 Bischof) von Riez, der in Sermo 22 (CSEL XXI, 311) das Schweigen Susannas rühmt:

[1] Besonderes Interesse verdient die wohl aus dem Danielkommentar des hl. Hippolyt entnommene Bemerkung „Daniel tum annos natus XII“. Vgl. oben § 12, S. 40, Anm. 3 und § 19, S. 81, Anm. 1. S. 87.

„Et Susanna postea, dum tacet in iudicio, melius locuta est oraculo, et ideo emeruit prophetae defensionem, quae propriae vocis non quaesierat auxilium.“ [1]

Von den Spaniern sei zuerst erwähnt der hl. Pacianus (etwa 360—390 Bischof) von Barcelona, der in seiner Paraenesis ad Poenit. X (Migne XIII, 1087) Dan. 3, 25 wie Dan. 9, 5 als göttliche Schrift anführt: „De Azaria itidem Scriptura divina: Stans, inquit, Azarias precatus est, et aperiens os suum exomologesim faciebat Deo simul cum sodalibus suis.“

Der Häresiarch Priscillian († 385) bezeichnet S v. 5 als Bestandteil des Danielbuches und der untrüglichen Heiligen Schrift, wenn er Tract. 3, 63 (CSEL XVIII, 49) im Anschlufs an Act. 20, 35 schreibt: „Et Daniel Deum locutum fuisse testatur dicens: quoniam exiet iniquitas de Babylone ex presbyteris, qui videbantur regere plebem. . . . Non enim possumus dicere . . . non prophetatum fuisse, quod Scriptura prophetam dixisse testatur.“

Der gröfste lateinische Dichter des christlichen Altertums, Prudentius, spielt in einem seiner um 405 veröffentlichten Gesänge, nämlich Peristeph. VI, 111 (Migne LX, 419), auf unsern Hymnus an, während er anderswo, Cathem. IV, 37—72 (Migne LIX, 814 sq.), in herrlichen Versen die Speisung Daniels durch den jüdischen Propheten besingt, wovon ich die letzten zwei bezüglichen Strophen hierher setzen möchte (v. 67—72):

„Sumas laetus, ait, libensque carpas,
Quae summus Pater angelusque Christi
Mittunt liba tibi sub hoc periclo.“
His sumptis Danielus excitavit
In coelum faciem, ciboque fortis
„Amen“ reddidit, „halleluia“ dixit.

Endlich setzt der Presbyter Paulus Orosius in dem im Jahre 415 geschriebenen Lib. apol. VIII, 5 (CSEL V, 614)

[1] Möglicherweise gehört indes diese Rede erst dem hl. Cäsarius von Arles (502—542) an. Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 558.

die Kenntnis der S-Geschichte ebenso voraus wie des 3 Reg. 21 von Naboth Erzählten: „Et inde quis ignoret auctores vel in accusatione Susannae vel in lapidatione Nabuthae?“ Ibid. XI, 3 (l. c. p. 618) vergleicht auch er das Schweigen Susannas mit dem des Heilandes vor Gericht. Schliefslich rechnet er ibid. IX, 7 (l. c. p. 615 sq.) BD v. 35 sqq. ebenso zur Heiligen Schrift wie Ex. 14, 21 sqq. Ios. 3, 16 u. s. w., obgleich er sich, wohl von seinem Freunde Hieronymus aufgeklärt, erinnert, dafs BD nur in der christlichen Bibel steht: „Quis Iudaeorum hoc suspicari queat, ad quem tradita per Moysen legis scientia quantulacumque pervenerit, cum scriptum et agnoscat et credat ... praeparatis onusti escis Abacuc, ut ieiuno inter esurientes feras iusto prandium ministraret, ut vulgata narrat editio[1], in momento diei a Iudaea in Babyloniam translatum fuisse protinus ac relatum?“

Vernehmen wir noch das gewichtige Zeugnis der afrikanischen Kirche.

§ 25. Afrikanische Zeugnisse.

Dafs die afrikanische Kirche in unserer Periode die Danielzusätze ebenso heilig hielt wie in den Tagen eines Tertullian und Cyprian, lassen schon die auf den Konzilien von Hippo (393) und Karthago (397 und 419) aufgestellten Verzeichnisse der „canonicae scripturae“[2] vermuten, die sich von dem des Tridentinums inhaltlich nicht unterscheiden. Zudem hat der hl. Augustinus († 430), der gleichsam die Seele jener Synoden war und der in seiner Doctrina christiana l. 2, c. 8, 13 (Migne XXXIV, 41) einen durchaus gleichartigen „canon scripturarum“ entwarf, auch direkt die kanonische

[1] D. i. die Septuaginta bezw. deren altlateinische Übertragung. Vgl. O. Rottmanner in Histor.-pol. Blätter CXIV, 1 (1894), S. 31 f.

[2] Siehe Cornely l. c. I, 83 sq. Vgl. Zahn a. a. O. II, 1, 247 ff. — Ein diesen fast konformes, noch älteres afrikanisches „indiculum“ der „libri canonici“ (nur Esdras-Nehemias fehlen) hat Mommsen zu Cheltenham entdeckt. Siehe Zahn a. a. O. S. 143 ff. Preuschen a. a. O. S. 138 f.

Dignität unserer Perikopen anerkannt, insbesondere der S-Geschichte. So bezeichnet er diese im Sermo 343 (De Susanna et Ioseph), 1 (Migne XXXIX, 1505) als eine göttliche, öffentlich vorgelesene Schrift: „Divinae lectiones et sancta oracula Dei, quae insonuerunt auribus nostris, nidum faciant in mentibus nostris. . . . Audivimus de Susanna lectionem: aedificetur pudicitia coniugalis etc.“ — Quaest. in Hept. l. 2, c. 78 (CSEL XXVIII, 145) rechnet er unsere Episode zur „Schrift“ und hält sie für einen Bestandteil des Danielbuches, wenn er zu Ex. 21, 10 (LXX) bemerkt, dafs mit dem Ausdruck ὁμιλία „intelligitur scriptura honestius[1] appellare concubitum“, und dafür besonders auf S „apud Danielem“ (v. 54. 57) hinweist. Zur „Heiligen Schrift“ zählt er S in Retract. l. 2, c. 22, 1 (Migne XXXII, 639), wo er von Jovinian berichtet: „Hoc maxime argumento[2] cum eas [= virgines] urgeret dicens: ‚Tu ergo melior es quam Sara, melior quam Susanna sive Anna?‘ et cetera commemorando testimonio sanctae scripturae commendatissimas feminas, quibus se illae meliores vel etiam pares cogitare non possent.“[3] — Im Sermo 318 (De S. Stephano), 2 (Migne XXXVIII, 1439) illustriert er Hebr. 12, 4 durch das Beispiel Susannas für die Frauen und des ägyptischen Joseph für die Männer. In einer andern, zu den „sermones de scripturis V. et N. T.“ gehörigen Rede (156, 14. Migne XXXVIII, 858) erinnert er zu Rom. 8, 15 an S v. 35. Endlich erläutert er Enarr. in Ps. 137, § 2 (Migne XXXVII, 1775) den ersten Vers mit S v. 24. 35. 44.

Nicht minder gilt dem Bischof von Hippo GL als heilige Schrift, so De civ. Dei XI, 9 (CSEL XL[1], 523). Es sollen hier auf die Engel bezügliche „divina testimonia“ erklärt werden; nachdem er nun von Gen. 1, 1 behauptet,

[1] Vgl. oben § 12, S. 39, Anm. 6.

[2] Also auch Jovinian hielt die S-Geschichte für so beweiskräftig wie Genesis und Richterbuch.

[3] Vgl. De bono coniug. VII (CSEL XXXI, 199), und De sancta virginitate XX (ibid. p. 253).

dafs hier zwar die Engel mitinbegriffen, aber doch nicht ausdrücklich erwähnt seien, fährt er fort: „Sed alibi hoc sancta scriptura clarissima voce testatur. Nam et in hymno trium in camino virorum, cum praedictum esset: Benedicite omnia opera Domini Dominum, in executione eorundem operum etiam angeli nominati sunt (cf. Dan. 3, 58); et in psalmo (Ps. 148) canitur: Laudate Dominum de coelis etc.“ — De sancta virginitate LVI (CSEL XXXI, 302) nennt er unsern Lobgesang „divinum hymnum“. — Sonst nimmt er auf GL Bezug Conf. VII, 21 (CSEL XXXIII, 167), wo er Dan. 3, 27 im Anschlufs an Rom. 7, 22 sq. mit Ps. 31, 4 citiert, sowie ibid. III, 2 (l. c. p. 25), wo er auf Dan. 3, 52 anspielt. — Die ausführlichsten Citate aus GL finden sich aber Ep. CXI (ad Victorianum), und zwar § 3 (CSEL XXXIV^2, 645 sqq.), wo Dan. 3, 26—37, und § 8 (ibid. p. 655 sq.), wo Dan. 3, 38—45 angeführt werden. — Siehe auch noch De nat. boni c. 16 (CSEL XXV^2, 861); Ep. CVIII, 8 (CSEL XXXIV^2, 619); Tract. 58 in Ev. Io. 4 (Migne XXXV, 1794); Sermo de Sus. et Ios., 2 (Migne XXXIX, 1506 sq.).

Auf BD fand ich bei Augustin auch nicht eine Anspielung.

Gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugt der Verfasser der Schrift De symb. sermo (a) ad catech. 4 (Migne XL, 639), dafs die S-Geschichte, wie die Josephs, in der karthagischen Kirche vorgelesen wurde; er mahnt nämlich, statt der Zirkusspiele die Kirche zu besuchen, denn „hic per castam Susannam castumque Ioseph (cf. Gen. 39) libido comprimitur etc.“ (Vgl. S. 131 oben.)

Schliefslich sei auf das Buch De promission. P. 2, c. 33. 35 (Migne LI, 808. 812) hingewiesen, worin um 440 ein Afrikaner, vielleicht Namens Prosper[1], die S-Geschichte als die erste, Dan. 3 mit GL als die vierte und BD als die letzte der „zwölf prophetischen Visionen“ des Danielbuches be

[1] Cf. Migne LI, 731 sq. und Bardenhewer a. a. O. S. 485.

zeichnet und insbesondere den Inhalt der letzten summarisch wiedergiebt. Wegen dieser Einteilung vgl. schon den Cod. Alex. oben § 17, S. 72.

§ 26. Die griechischen Danielzusätze in der christlichen Kunst des 4. und 5. Jahrhunderts.

Der Sieg des grofsen Konstantin ermöglichte auch eine freiere Entfaltung der christlichen Kunst. „Der Bilderkreis erweiterte sich. Die einzelnen Szenen erlitten nicht blofs reichere Ausgestaltung, umfänglicheres Beiwerk, gesprächigere Ausführung. Man schritt auch zur Aufnahme neuer Sujets, welche vornehmlich in der Sarkophagskulptur des 4. und 5. Jahrhunderts uns entgegentreten.“ [1] In dieselbe Kunstepoche fallen auch die zierlichen Goldgläser (fondi d'oro) und mehr gegen Ende derselben die zahlreichen Lampen. Dementsprechend finden wir auch die auf unsere Zusätze bezüglichen Szenen in reicherer Ausführung nicht nur auf römischen oder italischen, sondern auch auf gallischen, spanischen und afrikanischen Denkmälern. Dies bestätigt sich zunächst wieder für die Darstellungen, betreffend

A. Die Susannageschichte.

Aus nachkonstantinischer Zeit [2] stammt ein bekanntes Fresko in der Prätextat-Katakombe [3]. Ein mit Halsschnur geziertes Lamm steht ängstlichen Blickes zwischen zwei Wölfen; über einem von diesen liest man SINIORIS, über dem andern SVSANNA, wodurch sich das Bild sofort als sinnbildliche Darstellung des S v. 19—23 erzählten Vorfalles zu erkennen giebt. Durch diese symbolische Wiedergabe der Überfallsszene hat der Künstler in der That die oben (§ 15, S. 62, Anm. 1) erwähnte

[1] Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 136.

[2] Siehe J. Wilpert in Histor.-pol. Blätter CXXI (1898), 492.

[3] Garrucci, Storia Vol. II, tav. 39[2] e p. 47; cf. Vol. I, p. 348. Dann Kraus' Real-Encykl. für christl. Alterth. II, 801; Kraus, Roma sotterr. S. 292, und Gesch. der christl. Kunst I, Fig. 91 und S. 148.

allegorische Auffassung der S-Geschichte in der alten Kirche treffend zum Ausdruck gebracht.

Auf einem Sarkophagfragment des Lateranmuseums[1] erblickt man neben der Auferweckung des Lazarus und der Heilung der Blutflüssigen in drei Nischen Szenen aus der S-Geschichte: in der mittleren Daniel auf dem Richterstuhle (vgl. S v. 50); links daneben beugt einer der überführten Ältesten seinen Nacken vor dem gezückten Henkerschwerte; in der rechten Nische fafst die verschleierte Susanna den Saum ihres Mantels; neben ihr steht der jugendliche Daniel mit einer Schriftrolle in der Linken (vgl. oben S. 61 das dritte S-Bild der Griech. Kapelle). Die danielische Gerichtsszene dürfen wir wohl auch in dem Sarkophagfragment Nr. 136 desselben Museums erblicken[2]. „Susanna vor dem Tribunal des Daniel nebst den beschämt zurückweichenden Alten" fand sich auch unter den sechs alttestamentlichen Mosaikbildern, die mit ebensovielen neutestamentlichen einst die Kuppel des Mausoleums der Konstantia (4. Jahrhundert) schmückten[3]. Andere Sarkophagreliefs, worauf eine Orante, oft mit Kopfschleier und herabwallenden Gewändern angethan, zwischen zwei Bäumen steht, glaube ich hier als unsicherer Deutung übergehen zu müssen[4]. Dasselbe gilt von gewissen Goldgläsern, worauf man ebenfalls Susanna als Orante erblicken wollte[5].

Als letztes italisches Zeugnis sei das berühmte, wahrscheinlich dem 4. Jahrhundert entstammende Elfenbeinkästchen von Brescia erwähnt, das in seinem „hoch-

[1] Garrucci l. c. V, tav. 397[9] e p. 142. Cf. O. Marucchi, Guida del Museo cristiano Lateranense (Roma 1898) n. 195, p. 73 sg.

[2] Garrucci l. c. tav. 383[5]. Marucchi l. c. n. 136, p. 41.

[3] Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 384. 405 (Fig. 320).

[4] Vgl. z. B. Garrucci l. c. tav. 399[8], und im allgemeinen H. F. J. Liell, Die Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben (Freiburg i. B. 1887) S. 119, sowie Garrucci l. c. I, p. 348 sg.

[5] Siehe darüber jetzt besonders H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser (Freiburg i. B. 1899) S. 70.

interessanten Cyclus von alt- und neutestamentlichen Scenen“ [1] auch zwei Vorgänge der S-Geschichte bietet: zuerst sehen wir die zwei Ältesten auf S zueilen, die als Orante zwischen zwei Bäumen steht, dann aber S mit den Ältesten vor Daniel auf dem Richterstuhl.

Im Anschlufs an diese italischen Denkmäler sei auf die wohl noch unserer Epoche angehörige Schale von Podgoritza (in Montenegro) hingewiesen, deren Mittelbild (Isaaks Opferung) von sechs alttestamentlichen und einer neutestamentlichen Szene (Auferweckung des Lazarus) umrahmt wird [2]. Unter jenen ist auch S als Orante mit der Majuskelinschrift „Susanna de falso cremine“, die an die Anrufung der uralten [3] Commendatio animae erinnert: „Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Susannam de falso crimine“.

Unser besonderes Interesse müssen ob ihrer reichen Ausführung die südgallischen und nordspanischen Sarkophagreliefs erregen. So sehen wir auf dem Sarkophag des Museums von Narbonne [4] an den beiden Seniores eben die Todesstrafe vollziehen: der eine, bartlos, hat die Hände auf den Rücken gebunden und krümmt sich vor dem Schergen, der ihn an den Haaren gefafst hat; über den andern bebarteten Ältesten hat der Scharfrichter bereits die tödliche Waffe geschwungen. Daneben steht S als Orante an einem Baume [5], ihre Blicke auf einen Mann geheftet, der ihr die Rechte darreicht, während

[1] Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 502 (Fig. 385); vgl. schon Real-Encykl. I (1882), 407. Siehe auch Garrucci l. c. VI (1880), p. 441, und Vigouroux, Dict. de la Bible II, 156 s. (Fig. 60).

[2] Garrucci l. c. p. 463. Siehe auch G. B. de Rossi im Bullett. di Archeol. crist. Serie III^a, Anno 2° (Roma 1877), p. 77 sgg., tav. V—VI. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 482 (Fig. 361). Heuser in Kraus' Real-Encykl. I, 614 (Fig. 220). Vigouroux l. c. p. 157 (Fig. 63).

[3] Findet sie sich auch in ihrer gegenwärtigen Form erst in einem Pontifikale des 9. Jahrhunderts, so dürfte sie doch im wesentlichen bis ins 4., wenn nicht gar schon ins 3. Jahrhundert zurückreichen. Vgl. besonders Liell a. a. O. S. 141—147, und Kraus, Gesch. christl. Kunst I, 70.

[4] Garrucci l. c. V, tav. 318 [5].

[5] Vgl. das S. 134 erwähnte Sarkophagfragment des Lateranmuseums bei Garrucci l. c. tav. 397 [9].

er in der Linken eine Schriftrolle hält, ohne Zweifel der Prophet Daniel[1]. Während also hier die Seniores durch das Schwert fallen (vgl. S v. 55. 59), werden sie auf einem im Museum zu Arles befindlichen Sarkophage[2] der lex talionis gemäfs gesteinigt (vgl. S v. 61 sq.). Aber auch in letztgenanntem Relief wird nur ein bärtiger πρεσβύτερος, die Hände auf dem Rücken gefesselt, durch die Steinwürfe eines Schergen niedergeschmettert, während sein Kollege erst von einem Büttel zur Hinrichtung geschleppt wird. Daneben sitzt Daniel auf einem Steinhaufen; die „nach dem Gesetze Moses' unterwiesene" Tochter des Chelkias (vgl. S v. 3) aber steht, eine Schriftrolle in der Linken, im Hintergrunde. Dieser Gesetzeseifer Susannas tritt auch in einer andern, von der soeben beschriebenen nur durch die Opferung Isaaks getrennten, Szene desselben Sarkophags zu Tage, indem Joakims Gattin, zwischen zwei Bäumen stehend, in einer Schriftrolle liest[3], während zwei bärtige Männer ihr auflauern[4].

Sämtliche Hauptmomente der S-Geschichte enthält ein Sarkophagrelief im Dome zu Gerona[5]: 1. Die zwei πρεσβύτεροι lauern S auf (S v. 15 sq.), die vor einem Vorhange zwischen zwei Bäumen steht; — 2. sie wollen eben Hand an sie legen, als eine Magd mit einem Krüglein und einer Schale, sowie ein Diener mit einem Becher erscheint (S v. 26 sq.; cf. v. 17); im Hintergrunde sieht man Joakims Haus und zu Susannas Füfsen eine korbförmige Badewanne; — 3. S wird von den zu Gericht sitzenden Ältesten verurteilt (S v. 32 sqq.); — 4. einer davon legt seine Rechte auf Susannas Haupt (cf. S v. 34); — 5. die falschen Ankläger werden zum Tode geführt (S v. 61 sq.) von zwei Schergen, deren jeder ein Schwert trägt (cf. S v. 55. 59);

[1] Vgl. wieder das dritte S-Bild der Cappella Greca und Garrucci l. c. tav. 397[9].

[2] Garrucci l. c. tav. 366[2].

[3] Beachte, dafs unmittelbar daneben Moses die Gesetzestafeln empfängt.

[4] Vgl. etwa noch Garrucci l. c. tav. 366[3]. 380[3]. 400[3], sowie 381[2] (Clermont-Ferrand).

[5] Garrucci l. c. tav. 377[3]; cf. I, p. 348.

zu Füfsen der Verurteilten liegt, wie Garrucci (l. c. V, p. 144) meint, als Symbol der Todesstrafe ein kreuzähnliches Holz. Auf S v. 19 sqq. bezieht sich vielleicht eine Szene des Sarkophags von Zaragoza[1].

Zum Schlusse sei noch ein zu Achmîm in Oberägypten gefundener Kamm genannt, der zwei Reliefschnitzereien aufweist: auf der einen Seite Daniel in der Löwengrube (?), auf der andern zwischen zwei Löwen eine Frau in langer Tunika, mit kurzem Pallium samt Kopfschleier, in der Kraus eine an das Fresko der Prätextat-Katakombe erinnernde symbolische Darstellung Susannas zwischen den zwei Ältesten erblicken möchte[2]. Noch häufiger als S-Szenen treffen wir in der christlichen Kunst des 4. und 5. Jahrhunderts

B. Die drei Jünglinge im Feuerofen.

Sie stehen zumeist in der Haltung der Oranten, in der bekannten orientalischen Tracht (tiara phrygica, tunica succincta, saraballa; cf. Dan. 3, 21), auf einem (römischen) Schmelzofen, der unten gewöhnlich drei halbkreisförmige Heizlöcher hat, in denen man die Flammen lodern sieht; diese schlagen aber hie und da sogar über den Jünglingen zusammen.

Diese einfachere Komposition treffen wir — wieder mit den zahlreicheren römischen Kunstdenkmälern anhebend — auf einem Sarkophagrelief der Villa Carpegna[3], dann auf drei Sarkophagen[4] des Lateranmuseums Nr. 135, 161 und 206; auf dem letzterwähnten sind nur noch zwei Jünglinge sichtbar[5], auf einem andern, bei S. Callisto gefundenen Sarkophagdeckel[6] gar nur mehr einer neben Jonas, der dem Meer-

[1] Garrucci l. c. V, tav. 379[3].

[2] R. Forrer, Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfeld von Achmim-Panopolis (Strafsburg i. E. 1893) S. 16 und Taf. XII[2]. Vgl. A. Ehrhard, Neue Funde zur christl. Archäologie aus Ägypten, in Theol.-prakt. Monatsschr. IV (Passau 1894), 446. 449, und J. Sickenberger, Die Gräberfunde von Achmim-Panopolis und ihre Bedeutung für das christl. Leben der alten Kirche, in Histor.-pol. Blätter CXV (1895), 247.

[3] Garrucci l. c. tav. 314[3]. [4] Ibid. tav. 318[2]. 382[4]. 397[3].

[5] Cf. ibid. tav. 351[2]. [6] Ibid. tav. 404[3].

ungeheuer übergeben wird. Auf einem Sarkophagfragment aus der Nähe von S. Sebastiano[1] sehen wir einen Diener den Ofen heizen; auf einem andern[2], im Museo Kircheriano aufbewahrten[3], befiehlt Nabuchodonosor mit erhobener Rechte einem mit phrygischer Mütze bedeckten Schergen, den Ofen stärker zu heizen (vgl. Dan. 3, 46). Auf einem Sarkophagdeckel des Lateranmuseums[4] schaut dagegen der König (?) den betenden Jünglingen zu, während ein Diener einige Scheiter in den Ofen schiebt. Ebendort[5] steht ein dem Coemeterium Vaticanum entstammender Sarkophag, dessen Deckel an der Vorderseite auch die drei Jünglinge barhaupt und mit aufgehobenen Händen in den Flammen aufweist; daneben steht Daniel (?), eine Schriftrolle in der Linken. Vgl. die ähnliche Szene an der rechten Schmalseite. Ein anderer Sarkophag aus demselben Coemeterium[6] zeigt die drei Jünglinge, wie sie zur Anbetung der Bildsäule aufgefordert werden; gleich daneben aber winkt ihnen Nabuchodonosor aus dem Ofen heraus, worin auch der „Engel des Herrn" (Dan. 3, 49) mit verschlungenen Armen erscheint. Schliefslich sei ein jetzt im Magazzino Archeologico Comunale (Museo Urbano) zu Rom befindliches Sarkophagfragment[7] erwähnt, worauf der Engel (?) Bart und Pallium, aber entblöfste Brust aufweist.

Ganz besondere Aufmerksamkeit verdient ein schönes, im Coemeterium des hl. Kallistus gefundenes Goldglas[8], worauf das πνεῦμα δρόσου διασυρίζον (Dan. 3, 50) durch die flatternden Mützenbänder angedeutet wird.

Doch vergessen wir nicht ein paar Katakombengemälde des 4. Jahrhunderts. Ein Arkosol des Coemeterium Ostria-

[1] Garrucci l. c. tav. 397[6]. Cf. Marucchi l. c. n. 134.

[2] Garrucci l. c. tav. 397[7]. [3] Im zweiten Zimmer Nr. 70.

[4] Nr. 182. Cf. Garrucci l. c. tav. 384[1].

[5] Nr. 152. Cf. Garrucci l. c. tav. 320[1].

[6] Garrucci l. c. tav. 334[2].

[7] Ibid. tav. 383[3]. Cf. G. Stuhlfauth im Nuovo Bullett. di Archeol. Crist. Anno 3° (Roma 1897), p. 180 sg.

[8] Garrucci l. c. III, tav. 171[1], p. 115; cf. tav. 171[3], p. 118 und tav. 173[17–20]. Im allgemeinen vgl. wieder Vopel a. a. O. S. 68.

num zeigt die drei Jünglinge in den Flammen nebst Jonasszenen, ein anderes ebendieselben als Pendant zu Daniel in der Löwengrube[1]. Die drei Jünglinge mit dem Engel im Feuerofen finden sich auch in der Katakombe der hl. Soteris[2], ferner auf einem der Zeit des hl. Damasus (366—384) entstammenden Fresko der Cappella della Nunziata (via Ardeatina)[3], endlich auf einem Deckengemälde der Domitilla-Katakombe aus dem Ende des 4. Jahrhunderts[4].

Im Anschlufs an die römischen Denkmäler nenne ich wieder die Schale von Podgoritza (vgl. oben S. 135), die zwischen Daniel in der Löwengrube und Susanna auch die betenden Jünglinge bietet, darüber die Worte „tris pueri de ecne cami". Man vgl. dazu wieder aus der Commendatio animae: „Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis, et de manu regis iniqui." Im Anschlufs hieran bleibe nicht unerwähnt die zu Köln gefundene, im Britischen Museum aufbewahrte Schale, worauf neben andern biblischen Szenen auch die drei Beter im Feuerofen erscheinen[5].

Von andern aufseritalischen Denkmälern sind zu nennen ein Sarkophagfragment im Museum von Toulouse[6], ein Sarkophagrelief[7] aus Cherchel in Algerien und eine Lampe[8] im Museum zu Constantine, „auf welcher der geflügelte Engel hinter den Jünglingen emporragt; einer der

[1] Fr. Stock, Das Coemeterium Ostrianum, im Katholik 1900, S. 311 f.

[2] G. B. de Rossi, Roma sotterr. III (Roma 1877), 81, tav. XV.

[3] J. Wilpert, Röm. Beiträge zur christl. Archäologie, in Zeitschr. für kath. Theol. XII (Innsbruck 1888), 165.

[4] J. Wilpert, Madonnenbilder aus den Katakomben, in Röm. Quartalschr. für Alterthumsforschung und für Kircheng., herausg. von A. de Waal III (1889), 296 ff., Taf. VIII[2]. Cf. Garrucci l. c. II, tav. 24.

[5] Garrucci l. c. III, tav. 169[1]. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 481 (Fig 357).

[6] Garrucci l. c. V, tav. 397[1].

[7] Kraus a. a. O. S. 151 (Fig. 96).

[8] Heuser in Kraus' Real-Encykl. II, 78 (Fig. 56). — Eine andere, römische Lampe (Garrucci l. c. VI, tav. 475[7]) ist eigentlich nicht der Erwähnung wert.

Jünglinge hält einen Gegenstand, welcher ein musikalisches Instrument zu sein scheint, wohl eine Anspielung auf das Loblied, welches sie in den Flammen sangen“ [1].

Zahlreiche Monumente dieser Periode bieten endlich auch

C. Die Tötung des Drachen und die Speisung Daniels durch Habakuk.

Die Erlegung des babylonischen Drachen durch Daniel ist dargestellt auf einem römischen, zu S. Lorenzo in Agro Verano aufgefundenen Sarkophage [2]: Die hahnenköpfige, an einem Baume sich emporringelnde Schlange schnappt gierig nach dem Kuchen, den ihr Daniel, eine brennende Fakel in der Rechten, darreicht. Eine ähnliche Darstellung zeigt der bereits (S. 134) erwähnte Sarkophagdeckel des Lateranmuseums [3], nur dafs Daniel die todbringende Speise über einen eben umstürzenden Altar mit Opferfeuer hinhält; im Hintergrunde schaut ein Mann dem Vorgange zu (vgl. BD v. 26 sq.). Merkwürdigerweise sind neben unserem Relief Adam und Eva unter einem Baume dargestellt, an dessen Fufs sich die verführerische Schlange krümmt. Die fast gleiche Szene bietet der Sarkophagdeckel Nr. 179 desselben Museums [4].

Mit aufgesperrtem Rachen am Boden sehen wir die Schlange auf einem grofsen Goldglas [5]; vor ihr steht Daniel mit einem Stäbchen, im Hintergrunde aber der König. Eine besonders schöne Darstellung der Drachentötung zeigt ein jetzt

[1] Nur anhangsweise seien noch zwei spätere (6.—8. Jahrhundert) Denkmäler genannt, vor allem die schöne Darstellung der Elfenbeinpyxis von Minden (Garrucci l. c. VI, tav. 437 [1]), worauf ein geflügelter Engel ein Kreuz ins Feuer hält; cf. Garrucci l. c. p. 56. Eine ganz ähnliche Darstellung, besonders des Engels, sehen wir auf dem Deckel eines Evangeliars, bei Garrucci l. c. tav. 456.

[2] Garrucci l. c. V, tav. 360 [1].

[3] Nr. 136. Cf. Garrucci l. c. tav. 383 [5].

[4] Garrucci l. c. tav. 370 [1]. Vgl. Kraus' Real-Encykl. I, 342 (Fig. 114), und Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 141 (Fig. 78).

[5] Garrucci l. c. III, tav. 171 [3]; p. 120 erblickt er aber in unserer Szene Moses mit der ehernen Schlange (am Boden!).

im Britischen Museum befindliches Goldglas[1], worauf die Schlange gerade aus einer Höhle hervorkriecht, um den ihr von Daniel dargebotenen Kuchen zu erhaschen; dabei wendet sich der Prophet einem hinter ihm stehenden Manne zu, der wegen des ihn umgebenden Nimbus (?) für den göttlichen Heiland gehalten wird[2].

Weit häufiger zeigen uns die römischen Denkmäler dieser Kunstepoche Daniel zwischen den (zwei) Löwen, wie er von Habakuk gespeist wird. Schon oben (S. 60) habe ich die typische und symbolische Bedeutung dieser Szene und ihre Beziehung zur heiligen Eucharistie angedeutet. Diese wird jetzt durch den Umstand, dafs dem hungernden Propheten bald — und zwar am häufigsten — Brote mit der crux decussata, bald der mystische Ἰχθύς, ja auch beide zusammen gebracht werden, aufser Zweifel gestellt[3]. Ebenso darf es als ausgemacht gelten, dafs Daniel unter den Löwen in unserer Epoche (und wohl auch schon früher) gern als Vorbild der ad bestias verurteilten christlichen Märtyrer aufgefafst wurde[4]; darum sehen wir ihn jetzt auch meistens nackt dargestellt[5]. Auch für diese Szene behaupten die römischen Sarkophage, und darunter wiederum die des Lateranmuseums, den ersten Platz. Gleich am Beginn der Galleria dei Sarcofagi fesselt unsern Blick ein grofsartiger, bilderreicher Sarkophag, der in

[1] Garrucci l. c. tav. 173 [14], p. 12; cf. n. 15 u. 16 sowie tav. 174 [1–7]. Im allgemeinen vgl. wieder die treffliche Zusammenstellung bei Vopel a. a. O. S. 67.

[2] Garrucci l. c. p. 12; cf. I, p. 354. — Siehe dies Bild und seine Beschreibung auch in Kraus' Real-Encykl. I, 342, und Vigouroux l. c. p. 158 (Fig. 62).

[3] Vgl. darüber Garrucci l. c. I, p. 354. Heuser in Kraus' Real-Encykl. I, 344 f. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 141.

[4] Dadurch wird auch die eucharistische Beziehung dieser Darstellung in neues Licht gerückt; denn „die gnadenvolle göttliche Heimsuchung des Propheten in der Grube deutete auf den Trost hin, welchen der seiner Hinrichtung harrende Martyrer empfing, wenn der Priester ihn im Kerker mit der heiligen Eucharistie für den bevorstehenden Kampf stärkte. Vgl. Cyprian, De or. c. 21". So Kraus, Roma sotterr. S. 357.

[5] Vgl. oben S. 60, Anm. 3.

der Confessio des hl. Paulus gefunden wurde und dem Ende des 4. Jahrhunderts angehört[1]: mitten im unteren Felde steht Daniel als Orante auf einem Suggestus zwischen zwei Löwen; der etwas knabenhaft aussehende Habakuk bringt, von einem bärtigen Manne am Kopfe gehalten, einen Korb voll kreuzgekerbter Brote; im Hintergrunde steht, in einen Mantel gehüllt, ein anderer Mann mit langem Barte, der mit Daniel zu sprechen scheint. Zwei andere, aus der Kallistus-Katakombe stammende Sarkophage zeigen uns gleichfalls Daniel als nackten Orans zwischen den Löwen; während er aber auf dem einen[2] von dem auf einer Wolke daherschwebenden[3] Habakuk in einer Schüssel ein Brot erhält, bringt ihm auf dem andern[4] Habakuk zwei Brote mit der Kreuzeskerbe, und im Hintergrunde stehen zwei bärtige Männer, Daniel zugewandt. Auf einem bei S. Sebastiano ausgegrabenen Sarkophag[5] bringt Habakuk ebenfalls nur ein Brot in einem Körbchen; hinter Daniel steht wieder ein bartloser Mann, der, in der Linken eine Rolle haltend, die Rechte wie zur Belehrung gegen Daniel ausstreckt. Eine ähnliche Darstellung bietet ein anderer Sarkophag des Lateranmuseums[6], der unmittelbar neben dieser Szene das Wunder der Brotvermehrung zeigt, die ja auch ein Vorbild des eucharistischen Mahles ist. Ebendort interessieren uns noch zwei Sarkophagdeckel: auf dem einen[7] bringt Habakuk in einem Körbchen ein kreuzgekerbtes, auf dem andern[8] in einem Schüsselchen ein ge-

[1] Garrucci l. c. V, tav. 365[2]. Siehe auch Kraus' Real-Encykl. II, 720 und 426. Kraus, Roma sotterr. S. 354 (Taf. VII), und Gesch. der christl. Kunst I, 238 (Fig. 192). Marucchi l. c. n. 104, tav. 2; der römische Archäologe nennt ihn (p. 29) treffend „un compendio di Bibbia figurata".

[2] Marucchi l. c. n. 135c. Cf. Garrucci l. c. tav. 318[3].

[3] Ähnlich auf einer von Garrucci (l. c. I, p. 354) erwähnten Silberplatte.

[4] Marucchi l. c. n. 178. Cf. Garrucci l. c. tav. 367[3].

[5] Marucchi l. c. n. 189. Cf. Garrucci l. c. tav. 367[2].

[6] Marucchi l. c. n. 175. Cf. Garrucci l. c. tav. 367[1].

[7] Marucchi l. c. n. 147. Cf. Garrucci l. c. tav. 384[3].

[8] Marucchi l. c. n. 190. Cf. Garrucci l. c. tav. 384[5].

wöhnliches Brot; auf diesem steht zur Linken Daniels ein bärtiger Mann, auf jenem hinter dem Propheten zwei bartlose Männer.

Zwei kreuzgekerbte Brote in einer Schüssel erhält Daniel auch auf einem Sarkophag aus dem Coemeterium der hl. Agnes[1], vier sogar, in einem Körbchen, auf einem andern aus derselben Katakombe[2]: auf diesem stehen hinter Daniel zwei bartlose Männer, die eine Rolle in der Linken halten; unmittelbar neben der Danielszene des erstgenannten Sarkophags sehen wir als weiteres Symbol der Auferstehung die Erweckung des Lazarus. Erwähnung verdient noch ein aus dem Coemeterium der hl. Lucina stammender Sarkophag[3], auf dem Habakuk wiederum vier kreuzgekerbte Brote bringt.

Die Speisung Daniels durch Habakuk zeigt auch ein auf dem Esquilin gefundenes Trinkglas[4], sowie eine dem Coemeterium der hl. Christina zu Bolsena entstammende Lampe[5].

Auch in Oberitalien finden wir noch drei interessante Sarkophage mit Szenen aus der BD-Geschichte. So kommt auf dem grofsen Sarkophag im Dome zu Mantua[6] und auf einem andern in S. Giovanni in Valle zu Verona[7] die mit einem Kamm versehene Schlange (vgl. oben S. 140) aus einem Tempelchen hervor. Auf dem letztgenannten Relief erblicken wir auch das lodernde Altarfeuer, und neben Daniel, der dem Untier die todbringende Speise reicht, einen auf unsern Propheten hindeutenden Mann; auf dem ersterwähnten Relief frifst die Schlange Daniel den Kuchen aus der Hand, während hinter dem Propheten ein Mann, in langem Pallium und mit einer Schriftrolle in der Linken, seine Rechte erhebt.

---

[1] Marucchi l. c. n. 162. Cf. Garrucci l. c. tav. 348[1].

[2] Marucchi l. c. n. 124. Cf. Garrucci l. c. tav. 398[4].

[3] Marucchi l. c. n. 55. Cf. Garrucci l. c. tav. 358[3].

[4] G. B. de Rossi im Bullett. di Archeol. crist. Serie IV, Anno 3° (Roma 1884—1885), p. 86 sgg., tav. V—VI.

[5] M. Armellini, Gli antichi Cimiteri cristiani di Roma e d'Italia (Roma 1893) p. 663.

[6] Garrucci l. c. tav. 320[2]. [7] Ibid. tav. 333[1].

Ein Sarkophag im Museum zu Brescia[1] zeigt uns Daniel zwischen zwei Löwen, während ihm Habakuk, von himmlischer — weil von sieben Sternen umgebener — Hand an den Haaren herbeigetragen, ein Brot und einen grofsen Fisch bringt.

In Südgallien treffen wir noch dreimal die Tötung der Schlange und ebenso oft den Habacuc discophorus. Auf dem bereits erwähnten Sarkophag im Museum zu Narbonne[2] ist neben den S-Szenen auch Daniel abgebildet, wie er der auf einem Baume (darunter eine ara) sich ringelnden Schlange den Kuchen reicht; ein Mann in Tunika und Pallium (vgl. oben S. 140, Anm. 3) spricht mit dem Drachentöter. An einem Baume windet sich die Schlange empor auf dem Sarkophag in Saint-Trophime zu Arles[3]; auf dem hinter Daniel und seinem Begleiter angebrachten Altar liegen vier Brote, wahrscheinlich eine Andeutung der Opferspende (vgl. BD v. 23 LXX). Ein anderer, im Museum zu Arles befindlicher Sarkophag[4] zeigt uns nochmal den babylonischen Propheten, der dem unter einem Baume kriechenden Drachen (vgl. oben S. 140, Anm. 5) die tödliche Speise reicht; dazwischen steht wieder ein Altar mit loderndem Opferfeuer. — Auf einem Sarkophag desselben Museums[5] sehen wir Daniel sogar zweimal unter den Löwen; in dem einen Falle bringt ihm Habakuk auf einer Schüssel ein kreuzgekerbtes Brot, während ein mit Tunika und Pallium bekleideter Mann, der in seiner Linken eine Schriftrolle hält, Daniel die Rechte entgegenstreckt; in der andern, einfacheren Komposition erscheint Habakuk als Jüngling in kurzer Tunika (vgl. oben S. 142, Anm. 1). Auf einem letzten arelatischen Sarkophage[6] stehen etwas hinter Daniel zwei Männer: der bärtige zur Rechten, nur mit aufgeschürzter Tunika bekleidet, hält dem hungernden Propheten eine Schüssel mit zwei Fischen hin; der andere, mit dem Pallium bedeckt, trägt einen Korb mit einem Brot darin.

[1] Garrucci l. c. tav. 323[2]. Siehe auch Kraus' Real-Encykl. I, 344 (Fig. 117), und Vigouroux l. c. p. 157 (Fig. 61).
[2] Garrucci l. c. tav. 318[5]. [3] Ibid. tav. 317[2].
[4] Ibid. tav. 380[3]. [5] Ibid. tav. 366[2]. [6] Ibid. tav. 366[3].

Zum Schlusse[1] sei noch der bei Dellys gefundene und jetzt im Museum von Alger stehende Sarkophag[2] genannt, auf dem Daniel, mit Tunika und Pallium angethan und in der Linken eine Rolle haltend, der sich emporringelnden Schlange den giftigen Kuchen bietet; daneben ist wiederum ein Mann sichtbar, der mit dem Propheten zu sprechen scheint.

Die Bedeutung all dieser Darstellungen für die kanonische Geltung unserer Zusätze braucht nach den obigen Ausführungen (§ 15, S. 63 f.) nicht nochmals betont zu werden; es genüge hier die Bemerkung, dafs im 4. und 5. Jahrhundert noch deutlicher als früher S, GL und BD als Bestandteile der Heiligen Geschichte erwiesen werden.

§ 27. Rückblick und Ausblick.

Das kanonische Ansehen, das die griechischen Danielzusätze in vornikänischer Zeit genossen hatten, blieb ihnen auch im Zeitalter der grofsen Väter bewahrt, trotz des Überhandnehmens der jüdischen Kanontheorie zumal im Morgenlande. Davon legen Zeugnis ab die Kirchen Ägyptens (Athanasius, Didymus, Cyrillus, Alypius, Isidor, Codd. Vat., Alex.), Palästinas (Eusebius, Cyrillus, Epiphanius, Markus), Westsyriens (Chrysostomus, Polychronius, Theodoret, Eudoxius, Apollinarius u. a.) und Kleinasiens (Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Asterius, Theodot, Proklus). Nur

[1] Anhangsweise nur seien noch vier Kunstwerke mit dem Hab. discoph. aus späterer Zeit genannt; vor allem die Holzthüre von S. Sabina auf dem Aventin (5.—6. Jahrhundert), worüber Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, 494 (Fig. 381), Schultze a. a. O. S. 282, und J. Wiegand, Das altchristl. Hauptportal a. d. Kirche d. hl. Sabina (Trier 1900) S. 90 ff., Taf. XIX, zu vergleichen; ferner ein Elfenbeingefäfs in der Sammlung von H. Garthe (6.—8. Jahrhundert), vgl. Heuser in Kraus' Real-Encykl. I, 344; dann ein Eimer aus der Merovingerzeit (Habakuk hält in der Rechten ein Gefäfs, in der Linken einen Fisch), vgl. Garrucci l. c. I, p. 354; endlich ein Fresko der Unterkirche von S. Clemente in Rom (10. Jahrhundert), vgl. Kraus, Roma sotterr. S. 357, und E. Frantz, Gesch. der christl. Malerei I (Freiburg i. Br. 1887), 289.

[2] Garrucci l. c. tav. 321[3].

von dem gelehrten Polychronius ist sicher, dafs er GL ob ihres Fehlens in den hebräischen und syrischen Bibeln minder wertete. Die altsyrische Bibel (P'schita) enthielt überhaupt um 400 noch keinen unserer Zusätze, wenn auch schon Aphrahat, Ephräm, Cyrillonas ihre Bekanntschaft mit denselben verraten. Dagegen bezeugen das kanonische Ansehen unserer Perikopen in der armenischen Kirche Mesrop, Eznik, Mantaguni. Unter den Lateinern erweist sich nur des Polychronius Zeitgenosse Hieronymus als ihr Gegner, bezeugt aber selbst sowohl direkt als indirekt ihre allgemeine kanonische Geltung. Diese bestätigen zudem nicht nur die Kirchenväter und -schriftsteller Italiens (Zosimus, Leo d. Gr., Lucifer, Paulin, Eusebius v. Verc., Philastrius, Ambrosius, Rufin, Maximus), Galliens (Hilarius, Sulpicius Severus, Eucherius, Cassian, Faustus), Spaniens (Pacian, Prudentius, Orosius, Priscillian) und Afrikas (Augustin u. a.), sondern auch die zahlreichen gleichzeitigen Bildwerke in denselben Ländern.

Hiermit könnten wir unsere Untersuchungen abschliefsen; denn in der Blüteperiode der patristischen Litteratur hat die altkirchliche Tradition ihren vollkommensten Ausdruck gefunden. Deshalb glaubten wir auch im vorausgehenden nach dem Grundsatz handeln zu müssen: „Melius est abundare quam deficere." Im Mittelalter sollen dagegen nur mehr die wichtigsten Zeugnisse in Kürze namhaft gemacht werden, und dies um so mehr, als keine neuen Gesichtspunkte eröffnet werden, sondern neben der vom hl. Augustinus fixierten, auf der christlichen Überlieferung gründenden Theorie und Praxis sich nur hie und da eine gelehrte Stimme bald mehr bald minder deutlich als Echo des hl. Hieronymus vernehmen läfst. Im Orient verschafft dagegen die kirchliche Praxis auch den in der Judenbibel fehlenden Büchern allmählich wieder volles kanonisches Ansehen, das darum den Zusätzen im engeren Sinne um so weniger verloren gehen konnte.

Drittes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im vorkarolingischen Mittelalter.

§ 28. Lateinische Zeugen.

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts (486) citiert Bischof Viktor von Vita (Afrika) in seiner Hist. persec. Afric. prov. I, 22 Dan. 3, 38 als „prophetiae vaticinium“ (CSEL VII, 10). Derselbe rechnet S zum Danielbuche und führt daraus v. 42 als dogmatischen Beleg an (ibid. II, 84; l. c. p. 61): „Praescientiam rerum omnium in Domino esse et occultorum cognitionem, licet nemo Christianus ignoret, tamen ex Danielis libro monstrandum est: Deus, inquit, ‚qui occultorum cognitor es, qui praescius es omnium, antequam nascantur‘.“ — Um die Wende des 5. Jahrhunderts besingt der afrikanische Dichter Drakontius in seinen „Laudes Dei“ v. 166 sqq. (Migne LX, 850 sqq.) die Rettung der drei Jünglinge und die Speisung Daniels durch den judäischen Propheten. — Sein Landsmann Bischof Vigilius von Tapsus († nach 520) — oder wer immer der Verfasser der Schrift Contra Marivadum Arian. sein mag — rechnet ebenfalls l. c. I, 40 (Migne LXII, 378 sq.) die S-Geschichte als inspiriert zum Danielbuche, wenn er schreibt: „Filium Dei praesentiam futurorum ignorare non posse, ex divina auctoritate agnosce“, und nach Anführung von Ier. 17, 10 und Is. 55, 8 beifügt: „Et in Daniele: Deus aeternus, qui occultorum etc.“ (= S v. 42). Ibid. I, 51 (Migne LXII, 386) citiert er Dan. 3, 38 sqq. mit „Daniele propheta dicente“. — Der hl. Fulgentius († 533 als Bischof) von Ruspe (Afrika) bezeichnet in der Schrift Contra Fabianum Arian., 34 (Migne LXV, 819) GL als Bestandteil des Danielbuches und darum als „göttliche Schrift“, wenn er seinem Gegner rät: „Quod (nämlich die Ungeschöpflichkeit des Heiligen Geistes) ut plenius noveris, ... in libro Da-

nielis prophetae trium puerorum benedictiones attende“; und Dan. 3, 52 anführend bemerkt er: „Ubi solum Patrem intelligi Scripturae divinae non permittit auctoritas etc.“ Zum Beweise des göttlichen Vorauswissens beruft auch er sich auf S v. 46, und zwar De Fide c. 33, r. 30 (Migne LXV, 703) und Epist. XIV, 4 (Migne LXV, 396). — Die erste Kenntnis der kritischen Bemerkungen des hl. Hieronymus verrät in Afrika der Bischof Verekundus von Junka († 552) im vierten Buche seiner Comm. super cantica eccles.: „In hebraeis voluminibus non habetur canticum Azariae. . . . Et quamvis in auctoritate, quae ab Hebraeis sumpta est, minime inveniatur, tamen in graecis atque latinis canonica eum sumpsit auctoritas.“ [1] — Nach diesen afrikanischen Zeugen sei genannt der hl. Alcimus Avitus (490 bis etwa 526 Bischof) von Vienne, der im sechsten Buche seines Gedichtes „De consolatoria castitatis laude“ mit der Tugend des ägyptischen Joseph auch die Susannas preist (Migne LIX, 379). — Erst um 600 bekennt sich der hl. Gregor d. Gr. († 604), der die Verbreitung der hieronymischen Vulgata mächtig förderte, zur künstlichen Theorie des Stridoniers von den „libris non canonicis, sed tamen ad aedificationem Ecclesiae editis“ in Moral. l. 19, c. 21 (Migne LXXVI, 119). Ibid. l. 30, c. 18 (Migne LXXVI, 556) erinnert er an Dan. 3, 46, wie in der Expos. [2] in sept. Ps. poen. VII (Migne LXXIX, 658) an Dan. 3, 87. 86. Auf S v. 45 spielt er an in Ez. l. 1, hom. 2, 4 (Migne LXXVI, 797) und in Evang. l. 2, hom. 30, 8 (Migne LXXVI, 1225). BD hingegen bezeichnet er Vita S. Bened. c. 22 (Migne LXVI, 176) direkt als heilige Schrift: „Et certe Scriptura teste novimus, quod propheta ex Iudaea sublevatus repente est cum prandio in Chaldaea depositus etc.“ — Ein Freund des grofsen Papstes, der hl. Isidor von Sevilla († 636), der die „Apokryphen“ des Stridoniers im Sinne der Kirche als

[1] Spicil. Solesm., ed. J. B. Pitra IV (Paris. 1858), 50.

[2] Die gregorianische Urheberschaft dieser Schrift ist allerdings nicht ganz sicher.

„divinos libros“, als „canonicas scripturas“ erklärt[1], sieht Alleg. quaed. Script. sacrae 126 (Migne LXXXV, 116), wie einst der hl. Hippolyt, in Susanna „figuram Ecclesiae“. De ortu et obitu patrum c. 40, 77 (Migne LXXXIII, 143) führt er unter den Grofsthaten Daniels („virtutum gestis atque signis“) die Befreiung der Susanna, die Zertrümmerung Bels und die Erlegung des Drachen an. Ibid. c. 59, 100 (Migne LXXXIII, 146) weist er auch auf den Hymnus hin.

Um die Wende des 7. Jahrhunderts erinnert in der Schrift De mirabilibus s. Script. l. 2, c. 31 (Migne XXXV, 2189) ein angelsächsischer oder irischer Mönch[2] wohl an GL, macht aber c. 32 (l. c. p. 2191) die eines Hieronymus würdige Bemerkung: „De lacu vero iterum et Habacuc translato et Belis et draconis fabulis, idcirco in hoc ordine non ponitur, quod in auctoritate divinae Scripturae non habentur.“[3] — Um dieselbe Zeit übertrug ein Angelsachse (Caedmon?) unsern Hymnus und das Gebet des Azarias in seine Muttersprache[4]. — Am ausführlichsten nimmt auf GL Bezug der hl. Aldhelm, († 709 als erster) Bischof von Sherborn, in seinem Buche De laud. Virgin. c. 21 (Migne LXXXIX, 119). Ibid. c. 29 (l. c. p. 127) und c. 37 (l. c. p. 138) erinnert er auch an BD, sowie ibid. c. 44 (l. c. p. 145) an S. Vgl. Poem. de laud. virg. (l. c. p. 245. 264).

Auf S beruft sich endlich auch der Ehrwürdige Beda († 735) in Ev. Ioan. 8, 17 (Migne XCII, 740).

Hier sei auch der Gebrauch unserer Zusätze in den lateinischen Liturgien erwähnt, soweit er sich für unsere Zeit

[1] Etym. VI, 1 (Migne LXXXII, 229) resp. Prooem. Prol. 7. 8 (Migne LXXXIII, 158).

[2] Cf. Loisy l. c. p. 154, n. 6.

[3] Den radikalen Standpunkt unseres Briten kennzeichnet besonders der Umstand, dafs er ibid. c. 34 (Migne XXXV, 2192) auch die Makkabäerbücher vom „göttlichen Kanon“ ausschliefst; also „nulla cura fatigabimur“.

[4] = v. 280—409 der angelsächsischen Danieldichtung. Vgl. R. Wülker, Gesch. der engl. Litteratur (Leipzig und Wien 1896) S. 36 f. — Über Caedmon cf. Beda Ven., Hist. eccl. IV, 24 (Migne XCV, 212 sq.).

feststellen läfst. In der römischen Kirche wurde bereits im 6. Jahrhundert das „Benedicite“ in den feierlichen Laudes gesungen[1]. Dasselbe bezeugt für die gallische Kirche der hl. Gregor von Tours († 593) in den Vitae patr. VI, 7 (Migne LXXI, 1034). In der Liturgia gallicana wurde aber nach dem hl. Germanus († 576) unser Hymnus auch zwischen der zweiten Lesung („Apostolus“) und dem Evangelium gesungen: „Hymnum autem trium puerorum, quod post lectiones canetur in figura sanctorum veterum etc.“[2]; nur in den vierzigtägigen Fasten fiel er aus[3]. Merkwürdigerweise bringt das Lektionar von Luxeuil (7. Jahrhundert) am Weihnachtsfeste „Danihel cum benedictione“ zwischen der ersten Lesung aus Is. und der zweiten aus Hebr., worauf erst das Evangelium folgt (Migne LXXII, 173). Ibid. bietet die „Legenda in Sabbato sancto“ (l. c. p. 195) als „12. Lectio Danihel prophetae“ Dan. 3 samt GL, letzteres bereits mit dem Vers „Benedicamus Patrem etc.“

Den Vortrag unseres Hymnus bei der Mefsfeier mufste die (4.) Generalsynode von Toledo im Jahre 633 aufs neue einschärfen: „Hymnum quoque trium puerorum, in quo universa coeli terraeque creatura Dominum collaudat, et quem Ecclesia catholica per totum orbem diffusa celebrat, quidam sacerdotes in missa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum canere negligunt: proinde hoc sanctum concilium instituit, ut per omnes ecclesias Hispaniae vel Galliae in omnium missarum solennitate idem in pulpito decantetur: communionem amissuri, qui et antiquam huius hymni consuetudinem, nostramque diffinitionem excesserint.“[4]

[1] G. Morin in Rev. bénéd. XIV (1897), 389. Vgl. Bäumer a. a. O. S. 174.

[2] Expos. br. ant. Lit. Gallic. Ep. I (Migne LXXII, 91).

[3] Ibid. Ep. II (Migne LXXII, 98).

[4] I. D. Mansi, SS. Conc. coll. X, 623. Vgl. Hefele, Konziliengesch. III, 81. — Mit Bezug auf unsern Synodalbeschlufs macht Walafried Strabo in seinem Liber de exordiis et increm. quarund. in ob-

In der mozarabischen Liturgie wurde indes der „hymnus trium puerorum“ samt den aus GL entlehnten Antiphonen zwischen den zwei ersten Lesungen vorgetragen (cf. Migne LXXXV, 533 sq.); vgl. das Lektionar von Luxeuil. Aufserdem findet sich in derselben Liturgie bereits die Oblationsepiklese des späteren Missale Romanum (Migne LXXII, 417 und LXXXV, 112 sq.): „In spiritu humilitatis etc.“ (cf. Dan. 3, 39 sq.). Endlich hat das Breviarium Gothicum, Dom. I. Adv. Domini in Laud. als 2. Ps. das „Benedictus“ i. e. „Canticum trium puerorum“ in verkürzter, oder besser, zusammengezogener Form (Migne LXXXVI, 55), während es am Mittwoch nach dem dritten Fastensonntage „Ad Sextam“ als „Lectio libri Danielis prophete“ das Gebet des Azarias bietet (Migne LXXXVI, 410).

Von Interesse ist noch, dafs um die Mitte des 7. Jahrhunderts auch zu Toledo „In Uigilia Pasce“ als „Lectio XII. Lectio Libri Danihelis Prophete“ Dan. 3, 1—24, aber auch 46—48. 49—51 gesungen wurden, nachdem schon „in uicesima ad matutinum“ ebenfalls als „Lectio Libri Danielis prophete“ S v. 1—24 in ganz eigentümlicher Textgestalt vorgetragen worden war[1].

§ 29. Griechische Zeugen.

Um 500 spielt der Monophysit Severus (512—519 Patriarch) von Antiochien in seinem Briefe „an Maron“ auf Dan. 3, 50 mit der Formel an κατὰ τὸ γεγραμμένον[2]. — Gleichzeitig[3]

serv. ecclesiast. rer. (rec. Dr. Al. Knoepfler [ed. 2. Monachii 1899] p. 62 sq.) c. 23 die interessante Bemerkung: „In eiusdem loci concilio constitutum est, ut etiam ymnus trium puerorum ad missam omni dominica in pulpito cantaretur, quod Romani propter multiplicitatem officiorum non faciunt, nisi quatuor per annum diebus, quibus lectionum XII numerus adimpletur.“

[1] Anecd. Mareds. Vol. I (Liber Comicus etc.), ed. D. G. Morin O. S. B. (Mareds. 1893) p. 200 resp. 98.

[2] Mai l. c. I[3], 39. — Laut Faulhaber (a. a. O. S. 188 f.; vgl. S. 216) hat Severus auch BD „volles kanonisches Ansehen zuerkannt“.

[3] Siehe Krumbacher, Gesch. der Byzant. Litt. S. 664 f.; dazu desselben Umarbeitungen bei Romanos. Mit einem Anhang über das

bezieht sich der hl. Sänger Romanus in seinem 24. Ges. ε′—λ′ beständig auf GL[1], diese τρίμορος εὐωδία, die er offenbar zum Danielbuche bezw. der Bibel rechnet: προσδράμωμεν τῷ βιβλίῳ καὶ ἐκ τούτου διδασκώμεθα. — Um 582 führt der Presbyter Eustratius zu Konstantinopel den Lobgesang der drei Jünglinge bezw. den hippolytischen Kommentar hierzu gegen die Psychopannychiten ins Feld[2].

Der beste Zeuge für das Ansehen unserer Zusätze in Ägypten um diese Zeit ist der Codex Marchalianus (Q)[3]. Auf die Überschrift Δανιὴλ κατὰ Θεοδοτίωνος (p. 761) folgt ohne weiteres Καὶ ἦν ἀνὴρ οἰκῶν κτλ. (= S v. 1); p. 784—791 folgt GL eng mit dem Texte von Dan. 3 verwoben; p. 827 endlich folgt BD als ὅρασις ιβ′, darauf (p. 832) die Unterschrift Δανιήλ. — Gegen 600 illustriert der Patriarch Eulogius von Alexandria die zwei Naturen in Christus durch den Hinweis auf die ἔνδροσον κάμινον (Dan. 3, 50) ebenso, wie auf τὴν βάτον τὴν Σιναϊτιδα (Ex. 3) in seiner Schrift „Über die heilige Dreifaltigkeit u. s. w.“[4] — Hier sei auch an die zu Alexandria im Jahre 616 oder 617 nach der griechischen LXX-Version gefertigte syro-hexaplarische Danielübersetzung des Paul von Tella erinnert, die unsere sämtlichen Zusätze ohne jeden Obelus enthält[5].

Zeitalter des Romanos (München 1899) S. 142 ff., und C. de Boor, Das Lebensalter des Dichters Romanos, in Byzant. Zeitschr. IX (1900), 632 ff.

[1] I. B. Pitra, Anal. Sacra I (1876), 185—198.

[2] Danielkomm. II (ed. Bonwetsch), 29, 1—12 (S. 96—98). Vgl. Bardenhewer, Hippol. Comm. zum Buche Daniel S. 12.

[3] Prophetar. Cod. graec. Vatic. 2125 phototyp., ed. cur. J. Cozza-Luzi etc. II (Romae 1889), 761 sqq. — Cf. De codice Marchaliano s. Vatic. gr. 2125 Prophetar. phototyp. arte repraes. comm. Ant. Ceriani (Romae 1890) p. 35 sq.

[4] Bardenhewer, Unedierte Fragmente von Eulogius von Alex., in Theol. Quartalschr. 1896, S. 369. 384. — Vgl. oben § 20, S. 92 Theodot von Ancyra.

[5] Daniel sec. edit. LXX interpr. ex tetraplis desumpt. Ex cod. syro-estrang. Bibl. Ambros. syriace ed. etc. Cai. Bugatus (Mediol. 1788) p. 30—41. 110—118. 119—127. Monum. sacr. et prof. Bibl. Ambros. Tom. VII: Cod. Syro-Hexapl. Ambros. photolith. ed. cur. et adnot. A. M. Ceriani (Mediol. 1874), f. 145 r—145 v. 150 v—151 v. Vgl. oben S. 4, Anm. 1 u. S. 16, Anm. 1.

Um jene Zeit spielt der Abt Antiochus von Mar Saba († 628) in seiner 7. Homilie περὶ νηστείας wie auf Dan. 10, 2 sq., so auch auf Dan. 3, 50 an (Migne LXXXIX, 1453) und mahnt in der 45. Homilie περὶ ὑψηλοφροσύνης (Migne LXXXIX, 1576) wie mit David Ps. 130, 1 sq. zu singen, ὡσαύτως καὶ μετὰ τῶν τριῶν παίδων· ὅτι, Δέσποτα, ἐσμικρύνθημεν κτλ. (Dan. 3, 37). In der 20. Homilie περὶ σωφροσύνης (Migne LXXXIX, 1492) erscheint ihm endlich die S-Geschichte als Teil des Danielbuches; selbst die Keuschheit werde oft geschmäht, wie dies erhelle ἐπὶ τῷ Ἰωσὴφ καὶ τῇ μακαρίᾳ Σουσάννῃ τῇ κατὰ τὸν Δανιήλ. Vgl. Homilie 17 (Migne LXXXIX, 1481)[1]. — Ein anderer Mönch, Anastasius vom Sinai († nach 700), beruft sich zweimal, nämlich Quaest. XX (Migne LXXXIX, 520) und in Hexaem., Praef. (Migne LXXXIX, 855), auf S v. 42 zum Beweise der göttlichen Allwissenheit[2]. — Der hl. Andreas von Kreta († 720) erblickt in der elften Predigt auf das Fest der Kreuzerhöhung (Migne XCVII, 1041) in den drei Jünglingen, die betend (προσευχόμενοι) die Hände erhoben, ein Vorbild des heiligen Kreuzes: τῇ τῶν χειρῶν ἐκτάσει τὸν ὑψούμενον σταυρὸν σχηματίζοντες. In gleichem Sinne erinnert er ebd. auch an BD v. 34 sqq. Auf letztere Episode beruft er sich ferner in der zwölften Predigt auf das Fest Mariä Heimgang (Migne XCVII, 1065) zum Beweise der Allmacht Gottes: ῥᾷστα γὰρ πάντα Θεῷ, καθὼς ἐν τῷ Ἀμβακοὺμ καὶ τῷ Δανιὴλ ἔγνωμεν. — Am häufigsten bezieht sich auf unsere Zusätze der hl. Johannes von Damaskus[3] († vor 754). Vor allem ist ihm

[1] Zu der Äufserung des Antiochus von den 60 kanonischen Büchern des A. und N. T. (προθεωρία πανδ. τ. ά. γρ.; Migne LXXXIX, 1428) und deren Beziehung zum Verzeichnis τῶν ξ′ βιβλίων siehe Zahn a. a. O. S. 289 ff. Letzteres steht auch bei Preuschen a. a. O. S. 158 ff.

[2] Allerdings spricht er in Hex. l. 7 (Migne LXXXIX, 940), gelegentlich seiner mystischen Zahlenoperationen, von 22 Büchern des A. T. Dafs dies aber für ihn nichts als eine leere, stereotype Formel ist, beweist schon die Thatsache, dafs er die zahlreichen Citate aus Sirach, Weisheit, Baruch u. s. w. oft als „heilige Schrift“ bezw. „Jeremias“ einführt.

[3] Über seinen auf Epiphanius gründenden Kanon von 22 Büchern vgl. Cornely l. c. I, 120, und Loisy l. c. p. 145.

der Lobgesang der drei Jünglinge „göttliche Schrift"; er bemerkt nämlich De Fide orthod. II, 6 (Migne XCIV, 384): σύνηθες δὲ τῇ θείᾳ γραφῇ καὶ τὸν ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν διὰ τὸ ὁρᾶσθαι ἄνω. εὐλογεῖτε, γάρ φησι, πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ (Dan. 3, 80). De hymno trisagio cp. 11 (Migne XCV, 44) citiert er Dan. 3, 57; ferner spielt er auf unsern Hymnus an im Carm. in Theog. (Migne XCVI, 824. 829), sowie im Carm. in Pent. (Migne XCVI, 837). S v. 42 citiert er als Argument für die göttliche Vorsehung De Fide orth. I, 14 (Migne XCIV, 860) und Dial. c. Man. 78 (Migne XCIV, 1576 sq.); S v. 53 stellt er Sacra Parall. ὁ' τ. ιη' (Migne XCV, 1389) mit Ex. 23, 7, aber auch 3 Esdr. 4, 39 zusammen. Auf unsere sämtlichen Zusätze, also auch auf BD, bezieht er sich ibid. ε' τ. ν' (Migne XCV, 201), auf letztere Geschichte (v. 32—38) endlich auch Hom. in Sabb. s. 31 (Migne XCVI, 633). — Unter Konstantin Kopronymus (741—775) spielt der Hymnograph Elias in seinem Gesange De Dan. proph. (Pitra, Anal. Sacra I, 291) auf S v. 45 an. — Auf der siebenten ökumenischen Synode von Nicäa (787) endlich las der Diakon Epiphanius aus der gegen den ὅρος der Aftersynode vom Jahre 754 gerichteten Denkschrift u. a. die bezeichnenden Worte vor (J. Hardouin, Acta Conc. IV, 404 sq.): εἰ Θεόδοτος (Ἀγκύρας, ὁ συναγωνιστὴς Κυρίλλου) παρῆν ἐν τῷδε τῷ βίῳ, τῇ μακαρίᾳ συνεβόησεν ἂν Σωσάννῃ πρὸς Θεὸν λέγων· ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης κτλ. (S v. 42 sq.). Diese Synode richtete an Kaiser Konstantin VI. und dessen Mutter Irene ein Sendschreiben, worin (πρ. ζ') die S-Geschichte als „Prophetie" bezeichnet wird (Hardouin l. c. IV, 472 sq.): ἡ προφητεία θριαμβεύει λέγουσα· ἐξῆλθεν ἀνομία κτλ. (S v. 5).

Viertes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze vom 9. bis 11. Jahrhundert.

§ 30. Lateinische Zeugen.

Der gelehrte Freund und Berater Karls d. Gr., Alkuin († 804), rechnet Disput. puer. VII (Migne CI, 1122) die S-Geschichte zum prophetischen Danielbuche, wenn er auf die Frage „Quid in Daniele?“ antwortet: „Legitur . . . in fine eius prophetiae Susannae (historia)“; auf S v. 42 verweist er in seiner Schrift De Psalm. usu P. I, c. 9 (Migne CI, 482 sq.). Ibid. praef. (Migne CI, 467) mahnt er: „In omni tempore, sive prosperitatis sive adversitatis, semper hymnum trium puerorum decanta etc.“; ibid. c. 2 (Migne CI, 469) erscheint ihm der „hymnus trium puerorum omni laude amabilior“, und insbesondere c. 12 (Migne CI, 485) „omnibus laudibus laudabilior et Deo prae omnibus amabilior. Haec namque est illa singularis laus . . . melle et favo dulcior . . . iste dici potest hymnus hymnorum“. — Der Abt von Reichenau, Walafried Strabo († 849), entnahm seine Glossa ordinaria zum Danielbuche einfach dem Danielkommentar des hl. Hieronymus. Da diese Glossa „vom 9. Jahrhundert an bis zum 16. herab, also gegen 700 Jahre, für die Theologen der gewöhnliche und fast ausschliefsliche Kommentar zur Heiligen Schrift“ [1] war, so mufs man sich nur wundern, dafs während des Mittelalters nicht häufigere Bedenken gegen unsere Zusätze lautbar wurden, zumal da mit dem Bibeltexte auch die berühmten „praefatiunculae“ in aller Hände gerieten. Nicht unerwähnt soll bleiben, dafs Walafried selbst in der Vita S. Mammae c. 17 (Migne CXIV, 1056), v. 1060 sqq. auf GL anspielt [2]. — Alkuins grofser Schüler Hraban Maurus († 856), der uns De cler. instit. l. 2

[1] Kaulen in Kirchenlex. V (2. Aufl.), 711.

[2] Vgl. oben S. 150, Anm. 4.

c. 53 (Migne CVII, 365) ein der abendländischen Schriftpraxis vollständig gerecht werdendes Verzeichnis der Bücher hinterlassen hat[1], „quos sub amore doctrinae et pietatis legendos recipiendosque ecclesiarum principes tradiderunt", unterscheidet l. c. l. 2, c. 49 (Migne CVII, 362) deutlich zwischen göttlichen und menschlichen Hymnen („hymni divini" - „ingenio humano compositi"); zu jenen gehört mit den Lobgesängen Davids und der Propheten auch der der drei Jünglinge („Postea quidem et tres pueri etc."). Diesen hält er im Comment. in Cantica, quae ad Laudes dicuntur (Migne CXII, 1152), offenbar für einen echten Bestandteil des Danielbuches, obwohl er nicht im „Hebräischen" steht: „Hymnus trium puerorum — quem Danielis prophetae liber continet, in Hebraeo non habetur, sicut interpres noster, beatus videlicet Hieronymus testatur etc." Auch in seiner Expos. super Ierem. l. 18, c. 1 (Migne CXI, 1193) citiert Hraban Dan. 3, 38 sq. mit den Worten: „Sicut propheta Daniel in oratione sua (?) testatur dicens: Domine, non est in tempore hoc princeps etc." Ibid. l. 11, c. 29 (Migne CXI, 1021 sq.) kopiert er freilich auch getreu die Bemerkungen des Stridoniers zu Ier. 29, 21 sqq. (vgl. oben § 22, S. 119 f.). — Der Priester Amalarius von Metz († 857) bezeugt im Jahre 827 in seinem Buche De ordine Antiphonarii c. 2 (De mat. off. per Dom. noct.), dafs unser „hymnus canitur in quinto ordine[2] psalmorum" (Migne CV, 1250), und bezeichnet ihn De eccl. off. l. 3, c. 29 (Migne CV, 1149) geradezu als göttliche Schrift („declarat Scripturae divinae fides etc."). — Im Jahre 855 erklärt Can. 2 der dritten Synode von Valence (Hardouin V, 89) die S-Geschichte als heilige Schrift: „Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi, quia vocem

[1] Vgl. darüber besonders Welte in Theol. Quartalschr. 1839, S. 260 ff.

[2] Cf. Honorius von Autun († um 1125), Sacram. c. 48, De laud. can. (Migne CLXXII, 772): „In quinto loco canitur Benedicite Domino etc."

Scripturae dicentis habemus: Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant, fideliter tenemus etc.“ — Der hl. Abt Paschasius Radbert († um 865) führt im Kommentar zu den Klageliedern l. 1 (Samech) (Migne CXX, 1090) Dan. 3, 38 sq. mit den Worten an: „sicuti Daniel deplorat“, und ibid. l. 2 (Jod) (Migne CXX, 1123) S v. 52 mit dem Satze: „in Daniele . . . legimus“. — Um 985 spielt der Subdiakon Walther von Speier in der Vita et Passio S. Christophori[1] l. 4, v. 92 sqq. auf Susanna, möglicherweise auch auf BD an. — Auch Abt Berno von Reichenau († 1048) hält Daniel für den Verfasser von GL, wenn er im Libellus de qbd. rebus ad Missae off. pertin., c. 5 (Migne CXLII, 1068) zum Evangelium von der wunderbaren Brotvermehrung bemerkt: „Merito populi divinae largitatis pabulo refecti cum Daniele propheta decantant laeti: Sicuti in holocausto arietum etc.“ (Dan. 3, 40). — Der hl. Petrus Damiani († 1072) wendet in seinem Briefe an Cadalous (ep. l. 7. Migne CXLIV, 242) auf die Bischöfe von Piacenza und Vercelli die Worte S v. 5 an.

§ 31. Griechische Zeugen.

Der Diakon Stephanus von Konstantinopel führt in der Vita S. Stephani Iun. (Migne C, 1121) S v. 5 im Verein mit Ier. 12, 10 durch die Formel γέγραπται ein. — Der sizilianische Hymnograph Ioseph († 883) spielt in seinem zweiten Gesange (De S. Daniele) auf Dan. 3, 49 und BD v. 22. 34 sqq. an (Pitra, Anal. Sacra I, 383 sqq.). — Der Patriarch Nicephorus von Konstantinopel (806—815) rechnet in seinem Apol. pro Sacris Imag. c. 17 (Migne C, 577) auch die S-Geschichte zu den ἱερὰ λόγια (cf. p. 573), die man gegen die Bilderstürmer vorbringen mufs; dem Citat S v. 5 fügt er bei: τοιαῦτα πρὸς αὐτοὺς καὶ περὶ αὐτῶν αἱ τῶν ἁγίων (d. i. der Propheten) φωναί. Die berühmte Stichometrie jedoch, in der Susanna als Antilegomenon erscheint

[1] Herausg. von W. Harster (als Beigabe zum Jahresber. 1877/78 der Kgl. Studienanstalt Speier), München 1878, S. 67.

(Migne C, 1057) und als letzte der Apokryphen des A. T. Δανιὴλ ψευδεπίγραφα[1] auftreten (Migne C, 1060), wurde erst um 850 in Jerusalem der Chronographie des Nicephorus angehängt[2], aber bereits um 870 von dem römischen Bibliothekar Anastasius ins Lateinische übertragen[3]. Schon in der schwer zu datierenden[4] Synopsis des Pseudo-Athanasius wird (74) Susanna als Antilegomenon erklärt, und erscheinen (75) die danielischen Pseudepigraphen als letzte Apokryphen (Migne XXVIII, 432); dies hindert aber (Migne XXVIII, 289) unsern Kompilator keineswegs (1), als letzten der vier grofsen Propheten anzuführen Δανιήλ, οὗ ἡ ἀρχή· „καὶ ἦν ἀνὴρ οἰκῶν ἐν Βαβυλῶνι κτλ.“, also die S-Geschichte frischweg zum „θεόπνευστος Δανιήλ“ zu rechnen! Nicht genug; ibid. 41 (Migne XXVIII, 365) figuriert als kurze Inhaltsangabe des Danielbuches die bereits oben § 18, S. 74, Anm. 5 unter dem Namen des Eusebius von Cäsarea angeführte Stelle, wo aufser S auch GL und BD als Bestandteile des Danielbuches erscheinen. Man sieht, wie weit das mechanische Abschreiben der disparatesten Quellen bereits gediehen war. — Selbst der „grofse“ Photius († 891) war im stande, die sich widersprechendsten Kanonverzeichnisse nebeneinander zu stellen (Synt. can. II, 3. Migne CIV, 589 sqq.). In seinem Buche De Spir. S. Mystag. 57 (Migne CII, 333. 336) citiert er Dan. 3, 50. 39 als inspiriert, wenn er fragt: Βούλει σοι καὶ ἑτέρας ἱερὰς παραθεῖαν φωνάς; und in seiner Begründung dann fortfährt: Οὐ μήν. ἀλλὰ καὶ ταπεινώσεως λέγεται πνεῦμα. ὥς που ψάλλουσιν οἱ παῖδες τῷ πυρὶ ὀροσιζόμενοι· ἀλλ' ἐν ψυχῇ συντετριμμένῃ κτλ. — Der Mönch Philipp der Einsiedler hebt in seiner im Jahre 1095 vollendeten Dioptra l. 4, c. 6 (Migne, P. gr. CXXVII, 834) als eines der gröfsten Wun-

[1] Wohl apokryphe Danielapokalypsen. Vgl. Zöckler a. a. O. S. 440.

[2] Siehe Zahn a. a. O. S. 296. 311.

[3] Siehe Credner, Zur Gesch. des Kanons (Halle 1847) S. 124 f.

[4] Zahn (a. a. O. S. 311) verweist sie in die Zeit von 320—600, A. Berendts (Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zacharias-Legenden [Leipzig 1895] S. 12) in die Jahre 692—787.

der (insigniora et meliora) neben der Entrückung des hl. Paulus (2 Cor. 12, 2), des Philippus (Act. 8, 39), des Henoch (Gen. 5, 24) und Elias (4 Reg. 2, 11) auch die des Habakuk hervor: „Habacuc per aera portavit (sc. Dominus) et messoribus postea eodem die restituit.“

Fünftes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im 12. und 13. Jahrhundert.

§ 32. Lateinische Zeugen.

Anselm von Laon († 1117) hat auch unsere Zusätze mit der „Glossa interlinearis“ versehen. Zu den Wortspielen in S bemerkt er: „Quodsi non poterit horum etymologia apud eos (scil. Hebraeos) inveniri, cogimur Hebraeis consentire, qui hanc pericopen graecam tantum esse contendunt“; zu BD v. 17: „Videtur hic falli, quod solet dici ‚magna voce‘, non enim nisi in sanctis tantum: sed haec pericope apud Hebraeos non haberi.“ Die Abhängigkeit Anselms von des hl. Hieronymus Bearbeitung der Stromateis des Origenes (siehe oben § 13, S. 53) liegt auf der Hand. Mit Hieronymus bevorzugt auch er die Stelle Ier. 29, 22 vor S v. 62 (vgl. oben § 22, S. 119 f.). — Sein Landsmann, der Ehrwürdige Hildebert von Lavardin († um 1133 als Erzbischof von Tours)[1], verfafste zahlreiche „Versus de Susanna“ (Migne CLXXI, 1287—1292), indem er in Distichen die ganze Episode besang. — Den Anschauungen des Stridoniers folgt im allgemeinen auch der Abt Rupert von Deutz[2] († 1135). De Trin. et opp. Eius — in Dan. l. (Migne CLXVII, 1506) erklärt er weder S noch BD und schreibt c. 7 einfach: „Et ambulabant in medio flammae laudantes Dominum et dicentes hymnum Deo. Tunc Nab. rex obstupuit etc.“ Allerdings bietet er a. a. O. keinen fortlaufenden Kom-

[1] Siehe Bringmann im Kirchenlex. V (2. Aufl.), 2056 ff.

[2] Vgl. besonders Loisy l. c. p. 166 s.

mentar, sondern 28 Abhandlungen über ausgewählte Partien des Danielbuches. Doch rechnet er De div. off. l. 12, c. 20 (Dom. XX. p. Pent.) (Migne CLXX, 327) Dan. 3, 31 zur Prophetie Daniels, wenn er zu Matth. 22, 7 bemerkt: „Hos igitur homicidas iuste perdendos et civitatem eorum subvertendam prophetae praeviderunt, quorum illa vox est, quae in Introitu ex verbis Danielis decantatur: Omnia, quae fecisti etc.“ Über den liturgischen Gebrauch von GL siehe ibid. l. 3, c. 10 (Migne CLXX, 65 sq.), von S ibid. l. 4, c. 16 (Migne CLXX, 110 sq.), von BD ibid. l. 5, c. 5 (Migne CLXX, 126); freilich bemerkt er zu den zwei letzten Perikopen: „quamvis“, resp. „licet (ut ait beatus Hieronymus) in Hebraico non habeatur“. Auf BD beruft er sich endlich in Hab. comm. l. 1, c. 1 (Migne CLXVIII, 599). — Obwohl in der Kanonfrage auf Hieronymus fufsend[1], bezeichnet Petrus Abälard († 1142) im Sermo 29 de S. Susanna (Migne CLXXVIII, 555. 562) diese Geschichte wiederholt als „Scriptura“, läfst v. 51 den Heiligen Geist aus Daniel sprechen, und bemerkt endlich, dafs Daniels Klugheit „in examinandis testibus universa per orbem Ecclesia sumpsit auctoritatem“. — Zu „sanctarum testimonium Scripturarum“ zählt die S-Episode der hl. Bernhard von Clairvaux († 1153) in einer Predigt auf Mariä Verkündigung[2]. — Die Theorie des Stridoniers hat im Mittelalter am weitesten ausgesponnen Hugo von St. Victor[3] († 1141); Erud. Didasc. l. 4, c. 8 (Migne CLXXVI, 783) schreibt er einfach seinen Meister aus: „Daniel apud Hebraeos nec Susannae habet historiam etc.“ (cf. Hieron. praef. in Dan.). In der Praxis sucht er dessen Inkonsequenz noch zu übertreffen, indem er besonders Sirach und Weisheit oft als „Schrift“ citiert; dagegen scheint er sich nur einmal (Miscell. l. III, c. V. Migne CLXXVII, 637) auf die S-Geschichte (v. 56) zu beziehen. — Sein Schüler Richard von St. Victor († 1173) citiert indes Dan. 3, 49 sq. als

[1] Siehe Diestel a. a. O. S. 182.
[2] Opp. I (Paris. 1586), 168 sqq.
[3] Vgl. Welte a. a. O. S. 251. Loisy l. c. p. 167 s.

„Scriptura“ in Annot. myst. in Ps. 28 (Migne CXCVI, 300). — Der Kanzler der Pariser Universität, Petrus Comestor († 1178), der die hieronymische Theorie mit der kirchlichen Praxis versöhnen will[1], tischt in seiner Historia Scholastica, hist. l. Dan. c. 1. 3. 13 (Migne CXCVIII, 1447 sq. 1450. 1466 sq.), all die kritischen Äufserungen des Stridoniers auf. Von Interesse ist besonders die Erklärung, warum der „Hebräer“ die S-Geschichte eine „Fabel“ genannt habe: „Non quod inficietur rem gestam esse, sed quod in ea falsum legitur de sacerdotibus (?) lapidatis, quos Ieremias adustos testatur; et quia fabulamur eam scriptam a Daniele, cum a quodam Graeco scripta fuerit“ (l. c. c. 13. Migne CXCVIII, 1466). — Auch der Abt Joachim von S. Giovanni in Fiore († 1202) weifs, dafs „Daniel propheta apud Hebraeos inter agiographa computatur“[2]; was aber für uns wichtiger ist, er spricht von Dan. 12, 7 sqq. als „verbis Danielis ultima“[3]. — Der hl. Antonius von Padua († 1231) berücksichtigt in seiner gedrängten Interpretatio mystica in Dan.[4] c. 3. 13. 14 auch GL und S, deren Namen er deutet als „gaudium gratiae“ (also שושׁ־חנּה), „i. e. Ecclesiam v. Christi humilitatem“. In seinen Predigtskizzen bezieht er sich wiederholt auf unsere Zusätze, so auf GL im Sermo Dom. VI. p. Pascha („ut dicitur Dan. 3: Excutit flammam etc.“), De mart. S. V und Sermo Dom. XXII. p. Trin.[5] Auf S spielt er an im Sermo Dom. III. Adv. („et Daniel 13: Egressa est etc.“) und Sermo Fer. VI. in Pass.[6], auf BD endlich im Sermo Fer. IV., Hebd. III. in Quadr. („Abacuch, i. e. susceptio eorum“, also Abacum [Ἀμβακούμ])[7]. Unzähligemal verweist er auf unsere

[1] Hist. schol. praef. in Iosue (Migne CXCVIII, 1260); vgl. dazu Cornely l. c. I, 125, n. 8, und Loisy l. c. p. 169 s.

[2] Concord. (Venet. 1519) l. 5, c. 119, f. 126 a.

[3] Ibid. c. 118, f. 133 b.

[4] S. Franc. Ass. nec non S. Antonii Pad. Opp. omnia (Paris. 1641) p. 623 sq. 628 sq. 629. Dafs er BD vernachlässigt, kann nicht auffallen, da er auch zu Dan. 6. 9. 11. 12 nichts bemerkt.

[5] Ibid. p. 309. 439. 408. [6] Ibid. p. 104. 220.

[7] Ibid. p. 187.

Perikopen in seinen Concordantiae morales Sacr. Bibl.[1], der „ersten biblischen Realkonkordanz“[2]. — Kardinal Hugo von Saint-Cher († 1263) hat nur den Prol. galeatus in gebundene Form gebracht, dabei aber doch die „Apocrypha“ des Hieronymus milder gedeutet[3]. Welches Ansehen um diese Zeit die famosen „praefatiunculae“ des Stridoniers erlangt haben, ersehen wir daraus, dafs man sie wie die heiligen Bücher selbst kommentierte. Auch von Kardinal Hugo besitzen wir eine Expositio prologi Hieron. in Dan. (Opp. t. V), worin er manche Ausdrücke des Einsiedlers von Bethlehem mildert. So bemerkt er (l. c. f. 145 b) zu „Belis draconisque fabulas“: „secundum Hebraeos vel quosdam haereticos, vel fabula dicitur levis historia“, zu „easque iugulante subi.“: „id est significante, quod debeat iugulari, non secundum veritatem, sed secundum Hebraeos“. — Dementgegen meint ein anderer Kommentator unserer Vorrede, und zwar kein geringerer als der sel. Albert d. Gr. († 1280): „Fabulas dicit, quia confictae esse videntur“ (Expos. Prol. s. Hieron. in Dan. proph. 4, in Comm. in l. Dan. [Lugd. 1651, Opp. VIII, 3]), und bemerkt (l. c. 5; ibid.) zu den bekannten Wortspielen: „Hic enim Graeci idiomatis mos est (!), et non Hebraei, propter quod illas partes a Graeco quodam credendum est esse confictas.“ Seine Erklärung von GL schliefst sich indes ohne jede kritische Bemerkung unmittelbar an v. 23 an (ibid. p. 18—24); wohl aber schreibt er (ibid. p. 69) nach Dan. 12: „Post Danielem subiungitur hic historia Susannae et historia Belis, quas Hieronymus dicit

[1] Ed. Romae 1624. Ein flüchtiger Blick in das Werk überzeugt jeden von der Richtigkeit unserer Behauptung.

[2] Grammer, Kirchenlex. I (2. Aufl.), 995.

[3] Postilla s. l. Ios. Prol. (Opp. omnia in V. et N. T. I [Venet. 1703], 178):

„Hi quia sunt dubii, sub canone non numerantur;
Sed quia vera canunt, Ecclesia suscipit illos.“

Und Post. s. l. Tob., Prooem. p. 373: „Apocrypha ab Ecclesia suscipiuntur, quorum veritas manifesta est, sed auctor ignoratur.“

non a Daniele propheta, sed ab alio Daniele sacerdote quodam esse descriptas.“ Trotz alledem sieht er De sang. Christi sermo XXVIII (Opp. XII, 292) die Wirkung des von Christus vergossenen Blutes durch BD v. 26 vorgebildet („figuratum Dan. XIV.“). — Alberts grofser Schüler, der hl. Thomas von Aquino († 1274), mufs nach Summa Theol. II, 2, q. 67, 1, 1 die S-Geschichte als kanonische Schrift angesehen haben; dort schreibt er nämlich: „Videtur, quod aliquis possit iuste iudicare eum, qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. XIII., quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.“ Anstatt nun der ganzen Argumentation durch den einfachen Hinweis auf die Nichtkanonicität der S-Episode den Boden zu entziehen, glaubt er bemerken zu müssen: „Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc, quod ibidem dicitur, quod suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris.“ — Endlich citiert der hl. Bonaventura († 1274) zweimal Dan. 3, 49 sq. mit „dicitur in Daniele“ (Diaetae salutis VI, c. 1 [ed. Lugd. 1668, t. VI, 304], und De Eccl. Hierarchia I, c. 1 [ed. Lugd. 1648, t. VII, 248]). An ersterwähnter Stelle (ibid.) spielt er auch auf S v. 27 mit der Formel „secundum Danielem“ an. Unsere Geschichte citiert er noch De Eccl. Hierarchia III, c. 2 (l. c. p. 260) und De trib. tern. pecc. inf. c. 2 (t. VI, 267).

§ 33. Orientalische Zeugen.

Theophanes Kerameus, Erzbischof von Taormina († um 1140), führt in seiner Hom. XVII (Migne CXXXII, 377) neben Abraham, David und Isaias auch die drei Jünglinge als Beispiel demutsvollen Gebetes an (Dan. 3, 30), und stellt Hom. XXXVIII (Migne CXXXII, 740) BD v. 33 sqq. mit 3 Reg. 17, 6 zusammen. — Der byzantinische Geschicht-

schreiber Michael Glykas erwähnt um 1150 in seiner Βίβλος Χρονική β' nach Dan. 6 auch BD (Migne CLVIII, 383 sq.), während sein Zeitgenosse Ioannes Zonaras († um 1180) im dritten Buche seines Chronikon c. 4 (Migne CXXXIV, 232) auch GL berücksichtigt. — An letzteren Zusatz erinnert der Metropolit Eustathius von Saloniki († um 1194) in einer Rede auf den hl. Alphaeus (Migne CXXXVI, 288) und einer andern Rede auf die heiligen Märtyrer Ananias, Azarias und Misael (Migne CXXXVI, 292). — Auf S und BD bezieht sich in einer Palmsonntagspredigt (Migne CXL, 328) Michael Akominatos († nach 1215), Metropolit von Athen, während sein Bruder Niketas Akominatos in seiner Lobrede auf die heiligen Erzengel Michael und Gabriel (Migne CXL, 1232) an GL und BD erinnert. — Der Chronograph Joel nimmt nach 1204 ausführlich Bezug auf BD (Βαὰλ θεός, ὅ ἐστιν Ἄρης, πολέμων θεός, οὗ καὶ Δανιὴλ μέμνηται) in seiner synoptischen Chronographie (Migne CXXXIX, 225; vgl. p. 241). — Der Patriarch Germanus II. von Konstantinopel († 1240) beruft sich in einer Predigt auf Mariä Verkündigung (Migne CXL, 696) auf S v. 42 zum Beweise der göttlichen πρόγνωσις. — Eingehend bezieht sich um 1250 auf S, GL und BD der Diakon und Chartophylax Pantaleon in seiner „Schilderung der Wunder des grofsen Erzengels Michael" c. 17. 20. 21 sq. (Migne CXL, 582. 584 sq.).

Auf BD, GL und S nimmt deutlich Bezug der armenische Katholikos Nerses IV. Schnorhali († 1173) in seiner grofsen elegischen Dichtung „Jisus Ordi" (1. Ges. v. 1185—1275), indem er von den Propheten unter anderem singt:

Des Wunderthäters Habakuk,
Der wachsam auf den Felsen stieg (Hab. 2, 1),
Der in die Grube bracht' das Mahl,
Gefafst vom Engel an den Haaren
— — — — — — — — — — —
Und der drei Jünglinge von Babylon,
Der Schüler Daniels, Ananias, Azarias,
Des sel'gen Jünglings Misael,
Die in den Feuerofen fielen,
Weil sie dem Bild nicht opferten,

Worein du stiegest, Herr, zu ihnen,
Der vierte warest bei den dreien,
Umwandelnd die Natur des Feuers
In sanften Himmelstau,
Da sich's erhoben hatte
Gar bis zu neunundvierzig Ellen.
— — — — — — — — — — — —
Durch des Propheten Bittgebet,
Der Seher in der Kindheit war,
Ein Greis am Geiste — Daniels,
Der, die am Leibesalter Greise waren,
Hat zurechtgewiesen[1].

Waren auch unsere Zusätze anfänglich nicht in der syrischen Bibel gestanden, so müssen sie doch in unserer Periode schon längst Aufnahme gefunden haben (vgl. § 21, S. 94. 98 f. und § 29, S. 152) bei den nestorianischen wie den monophysitischen Syrern. Ein Maphrian der letzteren, Gregorius Abulfarag Barhebräus († 1286), nimmt nicht nur in seinem Chronicon Syr.[2], Dyn. VI deutlich auf BD Bezug, sondern er hat, wie zum Danielbuche überhaupt, so auch zu seinen Zusätzen längere Scholien verfafst[3]. Die Scholien zu GL[4] verraten mit keiner Silbe, dafs wir es hier mit einem Zusatze zu thun haben; ebensowenig macht er zu S eine derartige Bemerkung[5]. Nur zur „Erzählung vom Götzen Bel" merkt er an[6]: „Einige nehmen diese Erzählung nicht auf, auch nicht diejenige vom Drachen, da sie behaupten, dafs Daniel nur ein-, aber nicht zweimal in die

[1] P. Vetter, Die bibl. Elegie des armen. Katholikos Nerses IV. Schnorhali, in Theol. Quartalschr. 1898, S. 258 f.

[2] Ed. P. I. Bruns et G. G. Kirsch (Lipsiae 1789) p. 32.

[3] Vgl. J. Göttsberger, Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift, in Bibl. Stud. V (Freiburg i. B. 1900), 4. u. 5. Heft, S. 80 f.

[4] J. Freimann, Des Gregorius Abulfarag, gen. Bar-Hebräus, Scholien zum Buche Daniel (Brünn 1892) S. 6 bezw. 34 f.

[5] Die Scholien des Bar-Hebräus zu Ruth und den apokryph. Zusätzen zum Buche Daniel [= S u. BD], von A. Heppner (Berlin 1888) S. 16 ff. bezw. 18 f.

[6] A. a. O. S. 26 bezw. 27 f.

Löwengrube geworfen wurde.“ — Die S-Geschichte im metrischen Bibelkanon des nestorianischen Metropoliten ʿAbdīšōʿ von Nisibis siehe oben S. 40, Anm. 3.

Sechstes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze im 14. und 15. Jahrhundert.

§ 34. Lateinische Zeugen.

Der gelehrte Minorit Petrus Aureoli († 1322) verrät in seinem Compendium Bibliae totius[1] auch nicht den geringsten Einfluſs von seiten des Hieronymus. So erscheinen in der „Divisio Danielis“ unsere Zusätze als echte Bestandteile des Buches (vgl. insbes. P. 5). — Als heilige Schrift figurieren oft unsere sämtlichen Zusätze in dem Promptuarium morale Sacrae Scripturae eines irischen Franziskaners im Beginn des 14. Jahrhunderts[2]. — Des Duns Scotus Schüler Wilhelm Ockam († 1347), der Dial. P. III, l. 3, c. 16 (ed. Lugd. 1494, f. 212b) seine Kanontheorie ganz auf die hll. Hieronymus und Gregor d. Gr. aufbaut, citiert doch in seinem Compendium errorum Ioannis papae XXII. (Lugd. 1494, f. 278a) S v. 5 als „verbum Danielis XIII. scriptum“. — Sein Ordensgenosse Nikolaus von Lyra († 1341), der sich in der Kanonfrage ganz an Hieronymus hält, sagt in seiner Postilla s. Dan. proph. bezüglich der S-Episode: „Haec historia inter libros bibliae non canonicos situari debet post librum Baruch etc.“ Ähnlich schreibt er über BD: „Haec historia ponitur inter scripturas non canonicas post hist. Sus. et ante hist. Iudith etc.“ — Um 1420 schrieb der Engländer Thomas seine Expositio aurea in Danielem proph.[3], einen ungenieſsbaren, von scholastischen Distinktionen

[1] Ed. Argent. 1514. [2] Ed. Romae 1624.
[3] S. Thom. Aq. Opp. XIX (Paris. 1660), 5—57.

wimmelnden Kommentar, worin uns nur interessiert, dafs wiederholt Stellen aus unsern sämtlichen Danielzusätzen mit der Formel eingeführt werden: „notat scriptura“ oder „scriptura tangit“. — Besonders gern beruft sich auf unsere Perikopen der Kanzler und „Doctor christianissimus“ der Pariser Universität, Johann Charlier de Gerson († 1429). So citiert er Dan. 3, 57 im Alphab. div. amor. VII (Opp. omnia III [Antv. 1706], 784) zusammen mit Ps. 148, 1; ferner S v. 56 im Comp. Theol. De sept. vit. cap. (I, 342) mit „iuxta illud Danielis“, ibid. auch S v. 9. Vgl. Tract. IX, s. Magnificat (IV, 450), Iosephina, Dist. I (IV, 746) und Sermo al. de Spir. S. (III, 1252). BD zieht er an im Tract. de modis un. ac ref. Eccl. (II, 194), Tract. IX. s. Magn. (IV, 450) und Pro temperantia (IV, 615). — Der erste Patriarch von Venedig, der hl. Laurentius Giustiniani († 1455), rechnet mehrmals GL zum Propheten Daniel; so leitet er De casto connub. Verbi et An. c. 16 (Opp. omnia [Venet. 1721] p. 150b) das Citat Dan. 3, 54 sq. mit den Worten ein: „per prophetam dicitur“; vgl. Fasc. Am. c. 17 (ibid. p. 220b): „ore prophetico dicitur“. Auch De perfect. grad. c. 15 (ibid. p. 613b) schreibt er: „In Daniele quoque propheta sic legitur: Benedictus es etc.“ (= Dan. 3, 26 sqq.). An S erinnert er De triumph. Christi agone c. 11 (ibid. p. 252a), Lignum vitae, de spe c. 2 (ibid. p. 37b) und De discipl. et perf. mon. conv. c. 11 (ibid. p. 81b), an BD endlich De triumph. Christi agone c. 28 (ibid. p. 293a), wo er die Entrückung Habakuks mit der Henochs und Elias' in Verbindung bringt. — Noch am Ausgange des Mittelalters sollte gelegentlich des Florentiner Konzils in der Unionsbulle Eugens IV. vom Jahre 1442 die kirchliche Praxis gegenüber den auf Hieronymus eingeschworenen Schulmännern eine Bestätigung erfahren[1]; darin werden alle im Kanon des Damasus, Innocenz I. und Augustin erwähnten Bücher als inspiriert anerkannt, wenngleich der Ausdruck kanonisch

[1] Siehe Cornely l. c. I, 130 sq. Loisy l. c. p. 178.

vermieden wird. Dieses Verzeichnis scheint allerdings so gut wie unbekannt geblieben zu sein; denn sonst hätte nicht der hl. Antonin, (1446—1459) Erzbischof von Florenz, in Chron. P. I, t. III, c. 6, § 12 (ed. Lugd. 1586, p. 85) die Ansicht des Stridoniers reproduzieren können. Vom Umfang des Danielbuches bei den Hebräern scheint er indes keine klare Vorstellung gehabt zu haben; er schreibt nämlich Summa Theol. P. III, t. XVIII, c. 6, § 2 (ed. Veronae 1740, p. 1042): „Sextus (d. i. das sechste der hebräischen Hagiographen) est Daniel habens capitula 14." Ibid. t. IV, c. 6, § 4 (l. c. p. 146) beruft er sich auf S mit den Worten „ut habetur Danielis 13"; cf. ibid. t. IX, c. 11, § 2 (l. c. p. 416). Wohl aber bemerkt er Chron. P. I, t. IV, c. 8, § 1 (l. c. p. 82), wo er summarisch den Inhalt des Danielbuches angiebt, nach Dan. 12: „Postea historia Susannae, Belis et draconis. Apud Hebraeos non habetur historia Susannae (nur?!), Ecclesia tamen illam recipit." Auf diese Episode bezieht er sich noch ibid. t. III, c. 8 (l. c. p. 63), t. V, c. 3, § 9 (l. c. p. 271), P. III, t. XIII, c. 2, § 3 (l. c. p. 20) und t. XVIII, c. 4, § 3 (l. c. p. 38). Auf GL spielt er an Summa Theol. P. IV, t. V, c. 8, § 8 (l. c. p. 207) und Chron. P. I, t. VII, c. 5 (l. c. p. 465). — Die mittelalterliche Auffassung von des Hieronymus „apocrypha" als wahrhaftigen, von der Kirche rezipierten, aber nicht streng kanonischen Schriften vertritt im allgemeinen auch der grofse Kartäuser Dionys von Rickel († 1471)[1]. Während er in seiner Enarratio in Dan. proph. (ed. Coloniae 1534) art. 3 nicht einmal andeutet, dafs GL im jüdischen Texte fehlt[2], bemerkt er art. 14 (Exp. c. 13): „In sequentibus duobus capp. aliqua describuntur, quae sub Danielis tempore contigerunt: quae tamen in Hebraico inter scripturas canonicas non habentur.... Sed quia historia ista (= S) in Ecclesia et in officio Missae solenniter legitur, sicut et sequens (= BD), de veritate non

[1] Cf. Loisy l. c. p. 183.

[2] Auch in seinem Comm. in Cant. tr. puer. Dominicae diei findet sich davon keine Andeutung.

dubitemus: et argumenta haec Hebraeorum facillime dissolvuntur etc.“ Am Schlusse fügt er indes bei: „Praeterea de auctore historiae huius non est aliquid certum vel ab Ecclesia determinatum. Imo Alb. (vgl. oben § 32, S. 162 f.) hic dicit, quod secundum Hieron. historia ista non sit a Daniele conscripta.... Verum est autem, quod haec duo capitula non pertinent ad scripturam canonicam, sicut nec Tobias nec Iudith nec libri Mach., quamvis de veritate non dubitetur.“ Diesen Grundsätzen scheint er auch sonst treu zu bleiben; denn während er in seinem Comm. in Pss. (ed. Col. 1531) nur dreimal auf S anspielt (in Ps. 37, in Ps. 71, in Ps. 118, an letzter Stelle allerdings mit der Schlufsbemerkung „quae omnia in Daniele leguntur“), citiert er mehrmals GL als zum Danielbuche gehörig: in Ps. 37 (Dan. 3, 56: „sicut Daniel dicit“), in Ps. 76 (Dan. 3, 26 sq.: „quemadmodum Daniel commemorat“), in Ps. 95 (Dan. 3, 52: „illud Danielis“), in Ps. 100 (Dan. 3, 27 sqq.: „illud Danielis“), in Ps. 104 (Dan. 3, 60: „illud Danielis“, „coelos de quibus Daniel loquitur“). — Der „letzte Scholastiker“, Gabriel Biel († 1495 als Professor in Tübingen), citiert GL als „Dan. III“ (Sermones, ed. Hagenau 1515, De Angelis S. 35), S als „Dan. XIII“ (In f. Trin. S. 3), und mahnt (In f. Purif. M., S. 7), BD zu lesen mit den Worten: „Danielem lege“.

§ 35. Griechische Zeugen.

Im Unterschied von den lateinischen bieten vorderhand die griechischen Quellen dieser Periode eine äufserst dürftige Ausbeute für unsere Untersuchung. Es findet sich fast nur die Bezugnahme auf S v. 42 zum Beweise der göttlichen πρόγνωσις, so um 1311 beim Mönche Theodulus aus Saloniki in seiner Lobrede auf den Nazianzener (Migne CXLV, 219), um 1350 in des Gregorius Palamas Δεκάλογος (Migne CL, 1100), um 1360 in des Dominikaners Manuel Kalekas Schrift Περὶ τ. ἀρχῶν τῆς καθ. πιστ. η′ (Migne CLII, 628). Um dieselbe Zeit citiert diesen Vers als „scripturam“ der „Weise“ Ioannes

Cyparissiotes in der Abhandlung De inf. Dei in creat. (Migne CLII, 905), während der Ex-Kaiser Ioannes Kantakuzenus in seiner zweiten Rede κατὰ τοῦ Μωάμεθ (Migne CLIV, 648) unsere Stelle als ἀληθινὸς λόγος einführt. Aus dem 14. Jahrhundert sei noch nachgetragen Nicephorus Kallistus († um 1350), der in seiner Σύνοψις θείας Γραφῆς unsere sämtlichen Zusätze berücksichtigt, und zwar βασ. δ′ (Migne CXLVII, 618) GL und παραλειπ. α′ (Migne CXLVII, 619) auch BD und S. Schliefslich sei genannt der fanatische Gegner der Florentiner Union, Markus Eugenikus († wahrscheinlich 1443), der in seiner Ἐξήγησις τῆς ἐκκλ. ἀκολουθίας auch den Lobgesang der drei Jünglinge zu den ᾠδαὶ παρὰ τῆς γραφῆς εἰλημμέναι rechnet (Migne CLX, 1177 sq.).

Siebentes Kapitel.

Das Ansehen der griechischen Danielzusätze während der ersten vier Decennien des 16. Jahrhunderts.

§ 36. Stimmen aus der alten Kirche.

Was wir durch das ganze Mittelalter hindurch wahrgenommen, dafs nämlich in der Praxis unsere Zusätze als heilige Schrift bezw. als Bestandteile des Danielbuches galten, von der mehr gelehrten, auf Hieronymus gründenden Forschung aber minder gewertet wurden, das können wir auch in den ersten Jahrzehnten der neueren Zeit noch beobachten.

So warnt der Strafsburger Domprediger Johann Geiler von Kaisersberg († 1510) in seinem „Beichtspiegel“ die falschen Zeugen vor dem Lose der Ältesten der S-Geschichte „als man das Danielis tredecimo hot“ [1]. Auf S als „Daniel XIII.“ verweist er auch De vita christ. sermo h [2] und Sermo de

[1] L. Dacheux, Die ältesten Schriften Geilers von Kaysersberg (Freiburg i. B. 1882) S. 150.

[2] Sermones et varii tract. 1518, f. CIIb.

pusillan.[1], während er Navicula paenit. fer. 2. post Iudica (ed. Argent. 1517) GL mit „Daniel III." citiert. Endlich stellt er im „Evangeli buech" (Strafsb. 1515, f. CXa) in der „Predig am Uffart tag" „Helias" mit „Abaguck" zusammen.

In einem Plenarium vom Jahre 1514 heifst es zu Luc. 16, 1, dafs „die frumme, ersamme Susanna von zweyen priestern [= πρεσβύτεροι] . . . verleumdet und fälschlich verklagt ward, als der heilig profet Daniel bezeugt im XIII. cap."[2]

Der Flandrer Jodok Clichtove († 1543 als Professor an der Sorbonne) bezeichnet in seinem erstmals im Jahre 1514 erschienenen Kommentar zur Explanatio Ioann. Dam. De orthod. Fide interpr. I. Fabro Stap. l. 2, c. 10 (ed. Paris. 1519, f. 54a) GL als zur Heiligen Schrift und speziell zum Danielbuche gehörig, wenn er schreibt: „Proinde in sacris litteris sol, luna et ceterae creaturae insensibiles invitantur ad benedicendum Deo: in cantico trium puerorum Hebraeorum apud Danielem." Cf. eiusd. Hom. P. I in d. f. Pent. S. 2 (ed. Colon. 1572, p. 400); ibid. P. II. De S. Bern. S. 2 (l. c. p. 350); ibid. De S. Mich. S. (l. c. p. 424); ibid P. III. De I. art. Fidei (l. c. p. 78) und De VIII. art. Fidei S. (l. c. p. 137). S. 42 endlich citiert er Hom. P. I. S. Dom. V. p. Pascha (l. c. p. 364) mit der Formel „teste Daniele".

Auch Des. Erasmus von Rotterdam legt im Jahre 1516 das unzweideutigste Zeugnis von dem kirchlichen Ansehen unserer Zusätze ab, wenn er (De Hieron. Opp. t. IV, in Dan. praef. Scholia f. 12a) schreibt: „Mirum quod Hieronymus veru iugulat, id nunc passim legitur et canitur in templis ceu res imprimis sancta. . . . Imo nullo delectu legimus de Bel, dracone, quam Hier. non veritus est appellare fabulam"; S nennt er freilich ebd. der Wortspiele wegen „graeci scriptoris commentum". Noch im Jahre 1533 betont

[1] Ed. 1518, f. CXXXIa.

[2] P. V. Hasak, Die Himmelstrafse (Regensburg 1882) S. 232 f.

er im Symb. s. Catech. (ed. Basil. 1540, Opp. t. V, 977), dafs auch S und BD von der Kirche rezipiert seien, und bemerkt: „Caeterum an Ecclesia receperit hos libros eadem auctoritate, qua caeteros, novit Ecclesiae spiritus"; er anerkennt also offen das Recht der Kirche, in der Kanonfrage zu entscheiden, ganz im Gegensatz zu den Reformatoren.

In seltsamem Kontraste zu dem besonnenen Urteil des niederländischen Humanisten steht das verworrene des spanischen Joh. Ludwig Vives aus Valencia, der im Jahre 1522 in seiner Ausgabe von Augustins De civ. Dei XVIII, 31 (ed. Basil. 1570, p. 1084) anmerkt: „Abacuc — huius prophetae fit mentio Danielis 14. Quod prandium suum ex Iuda Babylonem tulerit ad Danielem: quo testimonio ad probationem temporum (speziell des Zeitalters Habakuks) Augustinus non est usus: quod ea Beli historia et totum XIII caput cum historia Susannae apocrypha sint, nec in Hebraeo habeantur, nec sint versa a LXX senibus."

In etwas nähert sich dem Standpunkt des Stridoniers der Löwener Theologieprofessor Joh. Dridoens († 1535), der zwar De ecclesiast. scripturis et dogmat. l. 1, c. 1 (ed. Lovanii 1550, f. 1b, C) grundsätzlich zugiebt, „quod canonicas scripturas dignoscimus per succedentium sibi invicem ecclesiarum et sanctorum patrum testimonia", dann aber ibid. c. 4 (f. 18b) schreibt: „Trium puerorum hymnum, Susannae ac Belis draconisque historias (!), aut non habent (Hebraei) aut prorsus reiciunt et confictas tradunt. Sed hanc eorum sententiam non tota approbat antiquorum Christianorum schola . . . celebrans etiam in quotidiana ecclesiarum lectione, hymnum trium puerorum, Susannae draconisque historias, quae tametsi apud Danielem non in hebraico volumine, sed in sola (!) Theodotionis editione reperiantur, Ecclesia tamen Christiana propter auctoritatem veterum quorundam (!) sanctorum, qui leguntur usi fuisse testimoniis ex huiusmodi historiis, easdem pia fide legit, et non prorsus reicit, non contemnit, tametsi non pari auctoritate recipiat illas

cum scripturis canonicis.“ Der Flandrer rechnet also offenbar (ibid.) unsere Zusätze zu jener zweiten Klasse von „hagiographa, quorum auctoritas ad assertiones fidei corroborandas, non sic sit idonea, quamvis habeantur vera et sancta“.

Die ganze Schroffheit des hieronymischen Standpunktes vertritt hingegen der bekannte Kardinal Thomas de Vio von Gaeta (Caietanus). In der an Papst Klemens VII. gerichteten Vorrede seiner Commentarii in omnes authenticos vet. test. historial. libr. (Romae 1533) rühmt er die Verdienste des hl. Hieronymus um die lateinische Kirche, insbesondere auch „propter discretos ab eodem libros canonicos a non canonicis. Liberavit siquidem nos ab hebraeorum opprobrio, quod fingamus nobis antiqui canonis libros aut librorum partes, quibus ipsi penitus carent etc.“ Ja in seinem Estherkommentar c. 10 (f. 397a) versteigt er sich sogar zu der Behauptung: „ad Hieronymi limam reducenda sunt tam verba conciliorum quam doctorum“; und schon im Jahre 1528 hatte er in seinem Comm. in ep. ad Hebr. c. 1 (ed. Paris. 1542, f. 374b) geschrieben: „Hieronymum sortiti sumus regulam, ne erremus in discretione librorum canonicorum: nam quos ille canonicos tradidit, canonicos habemus; et quos ille a canonicis discrevit, extra canonem habemus.“

Gegen Caietanus hat entschieden und mit Geschick Stellung genommen der Dominikaner Ambrosius Catharinus Polito aus Siena in seinen erstmals im Jahre 1535 veröffentlichten Annotationes in Commentaria Caietani l. 1 (ed. Lugd. 1542, p. 14. 16. 38 sq.); p. 34 bemerkt er: „Adieci obiter disputans etiam de historia Susannae et Belis draconis et lacu leonum et hymno trium puerorum in Daniele, probans ea cuncta ad sacram pertinere scripturam.“

Zum Schlusse sei erwähnt, dafs die vor Luthers Auftreten erschienenen deutschen Bibeln sich durchgängig an die Vulgata anschliefsen, sowohl was die Stellung der einzelnen

Bücher und Abschnitte als auch die kritischen Einleitungen und Bemerkungen des hl. Hieronymus anlangt. Wegen des Danielbuches vgl. z. B. „Bibel teutsch der ander tayl" (Augsburg 1507), wo es nach dem „XIIII. Capitel" (= BD) heifst: „Das buch Danielis des propheten hat ain ennde."[1] Dasselbe gilt von der letzten niederdeutschen katholischen Bibel („Biblia dudesch. dat ander deel"), Halberstadt 1520, worin „de wisseggínge Danielis" unsere sämtlichen Zusätze samt den Glossen des Stridoniers enthält, und „dath XIIII. Capitel" unterschrieben ist: „Hyr endyghet sick de prophete Danyel".

In diesem Zusammenhange sei auch der ersten französischen Vollbibel gedacht: La saincte Bible en Francoys, translatee selon la pure et entière traduction de Sainct Hierosme (En Anvers 1530), die ein Werk des bekannten Exegeten Jakob Le Fèvre von Étaples (Stapulensis) in der Picardie ist. Wie schon der Titel besagt, folgt der Übersetzer getreu dem Stridonier, dessen Theorie von der Minderwertigkeit gewisser in der Judenbibel fehlender Schriften er zu teilen scheint. So schreibt er in der Einleitung nach Aufzählung der alttestamentlichen Bücher in der Ordnung der Vulgata: „Et ainsy entre tous les livres dessudictz aucuns sont non Canoniques: lesquelz toutefois pour la bonne doctrine et prophetie qui est trouvee en eulx sont receus et approuvez de Leglise.... Et sont iceulx livres appelez Apocriphes, cest adire desquelz lautheur est incogneu." Natürlich bringt er unsere Zusätze mit den kritischen Noten des hl. Hieronymus, schliefst aber das Danielbuch, näherhin „Chapitre XIIII" (= BD) mit der Unterschrift: „Fin de la Prophetie de Daniel."

Trotz allem gelten also auch im 16. Jahrhundert unsere Zusätze den Katholiken als integrierende Bestandteile des kirchlichen Danielbuches. Anders verfuhren die Reformatoren.

[1] Genau so ist auch noch „Bibel teutsch", Augsb. 1518, beschaffen.

§ 37. Das Verfahren der Neuerer.

Andreas Bodenstein von Karlstadt ist es, der zuerst unter den Reformatoren in seinem Libellus de canonicis scripturis (Wittenb. 1520)[1] zur Kanonfrage Stellung genommen hat. Karlstadt hält sich ganz einseitig an Hieronymus und nimmt den Ausdruck „apokryph" im schlimmsten Sinne. Bezüglich des Lobgesanges der drei Jünglinge macht er § 113 (S. 388 f.) die hämische Bemerkung: „Nemo non scit, quot concentionibus trium puerorum cantum sacerdotes insibilant, quem tamen Hebraeorum volumina neque continent neque admittunt. . . . Quamlibet autem pia fuerint, puerorum cantica apud Iudaeos non habentur, atque sic non parva pars cap. tertii Danielis velut extranea a canonicis scripturis seiungitur. Duo similiter extrema capita Danielis tanquam fictitiae fabulae sunt repulsae . . . prorsus apocrypha atque eiusmodi hodie (!) aestimanda." Und § 114 (S. 389) gelten ihm u. a. „bona pars tertii cap. Danielis" und „duo postrema capita Danielis" als „libri plane apocryphi, virgis censoriis animadvertendi".

Der Theorie Karlstadts verschaffte dessen Kollege Martin Luther durch seine vollständige Bibelausgabe vom Jahre 1534 die weiteste Verbreitung, indem er die sogen. „Apokryphen" als Anhang des A. T. zwischen dieses und das N. T. stellte. Ob indes Luther unter Karlstadts Einflufs handelte, ist nicht ausgemacht; jedenfalls war er schon während seines ersten Aufenthaltes im Erfurter Augustinerkloster (1505 bis 1508) mit der Ansicht des Stridoniers bekannt geworden; denn die Bibel, die er allda eifrig las, war eine mit der Glossa ordinaria des Walafried Strabo, der interlinearis des Anselm von Laon und der Postilla des Nikolaus von Lyra versehene Vulgata-Ausgabe[2].

Übrigens hatte Luther bereits auf der berühmten Leipziger Disputation (7. Juli 1519) Dr. Eck gegenüber, der sich

[1] Herausg. von K. A. Credner, Zur Gesch. des Kanons. Halle 1847.

[2] Vgl. oben S. 155. 159. 166.

für die Lehre vom Fegfeuer auf 2 Mach. 12 berufen hatte, offen erklärt, dieses Buch sei nicht kanonisch, wenn es auch die Kirche für kanonisch ausgebe[1]. Damit hatte Luther der Kirche das Recht der Kanonisierung eines inspirierten Buches grundsätzlich aberkannt, und es war nur Konsequenz, wenn er sich in der Folge ausschliefslich an den von den Rabbinen überlieferten Kanon hielt[2].

Unsere Danielzusätze hat indes der Reformator milder beurteilt als selbst das Buch Esther oder den Jakobusbrief. So schreibt er in der „Vorrede auf die Stücke Esther und Daniel“: „Hie folgen etliche Stücke, so wir im Propheten Daniel [vom Jahre 1530] und im B. Esther nicht haben wöllen verdeutschen. Denn wir haben solche Kornblumen (weil sie im ebräischen Daniel und Esther nicht stehen) ausgerauft; und doch, dafs sie nicht verdörben, hie in sonderliche Würzgärtlin oder Beete gesetzt, weil dennoch viel Gutes und sonderlich der Lobgesang Benedicite drinnen funden wird. Aber der Text Susanna, des Bel, Abacuc und Drachens, siehet auch schönen geistlichen Gedichten gleich wie Judith und Tobias; denn die Namen lauten auch darzu. Als, Susanna heifst eine Rosen, d. i. ein schön, fromm Land und Volk, oder armer Haufe unter den Dörnern. Daniel heifst ein Richter, und so fortan: ist alles leichtlich zu deuten auf eine Policei, Oeconomei oder frommen Haufen der Gläubigen, und es sei umb die Geschicht wie es kann.“[3] Obwohl also Luther diese „Apokryphen“ weit milder beurteilt als Karlstadt, so giebt er doch ihre Wahrhaftigkeit preis, die von den katholischen Anhängern der hieronymischen Kanontheorie stets war festgehalten worden[4].

Das protestantische Prinzip der Abtrennung und Ausscheidung befolgen natürlich auch die Züricher Bibeln

[1] Siehe Loisy l. c. p. 192.

[2] Über Luthers souveräne Behandlung der biblischen Bücher überhaupt vgl. Buhl a. a. O. S. 65 f.

[3] Dr. Martin Luther's sämmtl. Werke LXIII (Frankfurt a. M. und Erlangen 1854), S. 107 f. [4] Vgl. aber Albert d. Gr. oben S. 162.

aus den Jahren 1530—1534, die zwar nicht GL, wohl aber S und BD nach Leo Juds Übersetzung bieten[1]. Am Schlusse der historischen Bücher, also nach Esther 10, heifst es: „Difs sind die bücher, die bei den alten vnder Biblische geschrifft nit gezelt sind, auch bei den Hebreern nit gefunden"; an neunter Stelle „Volgt die schön Historj Susannah, der haufsfrauwen Joiakim", darauf „Volgt die historj vom bild zu Babel Beel genannt". Schon in der wahrscheinlich von Zwingli[2] herrührenden Einleitung wird zu den Büchern „der andern Ordnung" auch „die history Belis und Susanne" gezählt. „Dise Bücher", heifst es weiter, „sind mit den büchern der erstenn Ordnung nit in gleycher acht . . . obgleich vil waars und nutzbars . . . darinnen funden wirdt."

Gegen diese „newgetruckten teutschen Elimassiter Biblien" nahm noch im Jahre 1534 entschiedene Stellung der Dominikaner Johann Dietenberger in der Vorrede seiner zu „Meyntz" erschienenen „Biblia beider Alt vnd Newen Testamenten, fleissig, treulich vñ Christlich, nach alter, inn Christlicher kirchen gehabter Translation u. s. w."

Übrigens erschien auch schon in Venedig 1532 „La Bibbia — Quale contiene i Sacri Libri del Vecchio Testamento, tradotti de la hebraica verita in lingua toscana per Antonio Brucioli", der genau zwischen „libri Canonici" und „Apocriphi" scheidet und für den auch das Danielbuch nur „capitoli 12" hat.

Nachdem schon auf dem Provinzialkonzil von Sens[3] 1529 der Kanon des Carthagin. III. sowie Innocenz' I. und Gelasius' I. rezipiert worden war, sollte endlich auch für die Gesamtkirche das definitive Urteil gefällt werden.

---

[1] Bibel Teutsch. Der ursprünglichen Hebreischen und Griechischen wahrheit nach aufftreüwlichst verdolmetschet. Zürich (bey Christoffel Froschouer) 1534.

[2] Vgl. Fritzsche-Nestle in Urtext und Übersetzungen der Bibel (Leipzig 1897) S. 137.

[3] Cf. Cornely l. c. I, 136. Loisy l. c. p. 194.

§ 38. Der Beschlufs des Tridentinums.

Dem radikalen, ultra-hieronymischen Verfahren der Reformatoren gegenüber beschlossen die Väter des allgemeinen Konzils von Trient (Sess. IV, 8. Apr. 1546), dem Decretum de canonicis Scripturis ein vollständiges Kanonverzeichnis („sacrorum librorum indicem") beizufügen[1]. Die darin erwähnten Bücher[2] sind dieselben, die nachweisbar bereits um 400 in der römischen und afrikanischen Kirche als kanonisch galten und die noch im Jahre 1442 Eugen IV. als „Spiritu Sancto inspirante" verfafst aufführte[3]. Nach Aufzählung der alt- und neutestamentlichen Schriften erklärt nun das tridentinische Dekret: „Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, ... a. s."[4] Gerade durch diese Erklärung des ökumenischen Konzils wurde die volle Kanonicität der griechischen Danielzusätze in der Kirche ein für allemal festgestellt, mögen sich auch die Worte „integros cum omnibus suis partibus" zunächst auf gewisse Abschnitte des N. T. beziehen[5]. Dafs aber speziell für unsere Danielperikopen der tridentinische Beschlufs nichts als die offizielle Anerkennung der altchristlichen Überzeugung und Übung ist, braucht nach dem vorausgehenden nicht mehr betont zu werden. Nur daran sei hier erinnert, dafs insbesondere die alexandrinischen Zusätze nicht nur anfängliche Bestandteile der lateinischen Bibel[6]

---

[1] Canones et Decreta SS. Oecum. Concilii Tridentini (Ratisbonae 1874) p. 14 sq.

[2] Von dem Einflufs der glossierten Hieronymus-Bibel zeugt die Thatsache, dafs nicht wenige Bischöfe in den Vorverhandlungen die im jüdischen Kanon fehlenden Bücher kurzweg „apocryphi" nannten, ohne aber deshalb an deren Inspiration zu zweifeln. Cf. A. Theiner, Acta authentica SS. Oecum. Concilii Tridentini I (Zagrabiae 1874), 72 sqq.

[3] Vgl. oben S. 108, Anm. 1. S. 122. 130. 167 f.

[4] Cf. Decreta et Canones SS. et Oecum. Concilii Vaticani Sess. III (Const. dogm. de Fide cath.), c. 2 (Regensburg 1884, p. 23).

[5] Vgl. Dausch, Inspiration S. 230. [6] Vgl. oben S. 46. 110.

waren, sondern von alters her öffentlich „in der katholischen Kirche gelesen“ oder gesungen wurden[1], und zwar deshalb, weil sie „als heilig und kanonisch“ galten. Bereits die afrikanischen Synoden (siehe oben S. 130) haben bestimmt, „ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum“[2], und eben damals bezeugt der hl. Augustinus in Ep. LV (Ad inquisit. Ianuarii l. 2), 18 (34) (CSEL XXXIV[2], 209): „Psallimus in ecclesia divina cantica prophetarum“, wozu wir sicher GL rechnen dürfen; Augustins spezielles Zeugnis über die S-Lektion siehe oben S. 131. Dafs in der griechischen Kirche dieselbe Anschauung herrschte, beweisen unter anderem die herrlichen Worte des hl. Basilius (Hom. in Ps. 59, 2. Migne XXIX, 464): Ἡμέτερά ἐστι τὰ θεῖα λόγια, καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ ὡς θεόπεμπτα δῶρα καθ' ἕκαστον σύλλογον ὑπαναγινώσκεται, οἷόν τις τροφὴ ψυχῶν χορηγουμένη διὰ τοῦ Πνεύματος[3]. Dem entgegen giebt sich die Unterscheidung der hll. Athanasius und Hieronymus, Rufins und Späterer[4] zwischen den kanonischen Schriften und den öffentlichen Vorlesebüchern, die zu dogmatischen Beweisen nicht verwendbar seien — eine Aufstellung, die jene Autoren, wie wir gesehen, durch den thatsächlichen Gebrauch immer wieder verneinen[5] —, deutlich als Verlegenheitstheorie zu erkennen, die dem Streben entsprungen ist, den einmal erkannten Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Bibel annehmbar zu deuten oder auszugleichen.

Jedenfalls sind die Reformatoren weiter gegangen, als sogar die Theorie eines Athanasius und Hieronymus zuläfst; das ist insbesondere hinsichtlich unserer Danielperikopen evident.

---

[1] Vgl. oben S. 81. 93. 102 f. 113 ff. 131. 149 ff. 160. 168. 171 f. 175.

[2] Siehe Preuschen a. a. O. S. 162; vgl. S. 163: „a patribus ista accepimus in ecclesia legenda“.

[3] Cf. can. 59 der Synode von Laodicea (363): Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης (Preuschen a. a. O. S. 160).

[4] Vgl. oben S. 67. 109. 114, Anm. 4. S. 115. 148.

[5] Vgl. im allgemeinen Schürer, Prot. Realencykl. I (3. Aufl.), 627.

Die Lehrautorität der Kirche verschmähend, folgten Luther und seinesgleichen dem Ansehen der Schriftgelehrten[1], deren offizieller Beschluſs um 100 n. Chr. für die Christen nicht mehr bestimmend sein konnte, nachdem diese mit der Synagoge vollständig gebrochen und in ihrer überwiegenden Mehrheit längst — neben andern in der pharisäischen Sammlung mangelnden Büchern der LXX — das griechische Danielbuch mit seinen Zusätzen rezipiert hatten[2]. Wenn nun die Protestanten ihren Stiftern den Rückzug auf den spätjüdischen Standpunkt als Verdienst anrechnen[3], so freuen wir Katholiken uns des Vollbesitzes des christlichen Danielbuches[4], wie es uns die von Gottes Geist geleitete Kirche (Io. 14, 16 sq. 26) darbietet, wie es aber auch die von der katholischen Einheit jetzt getrennten Christen des Orients[5] als teures Erbe der Väter bis zur Stunde bewahrt haben, der Weisung des Adamantios (ad African. 5. Migne XI, 60) eingedenk:

Οὐ μεταθήσεις ὅρια αἰώνια, ἃ ἔστησαν οἱ πρότεροί σου (Prov. 22, 28).

[1] Vgl. oben S. 176. — Über die weitere Stellungnahme der verschiedenen protestantischen Bekenntnisse zur Kanonfrage vgl. Zöckler a. a. O. S. 15 ff.

[2] Vgl. oben S. 19. 25. 31.

[3] So z. B. Budde a. a. O. S. 78 f. [4] Vgl. oben S. 49.

[5] Über die Erklärungen der Griechen im 17. Jahrhundert vgl. Zöckler a. a. O. S. 17 f.

Verzeichnis der Zeugen.

Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.

ʿAbdišōʿ von Nisibis 40, 166.
Achmīm, Kammrelief 137.
Africanus 48 f., 65, 112 ff.
Afrikanische Synoden 179.
Akominatos, Michael 164.
— Niketas 164.
Albert d. Gr. 162 f., 169.
Aldhelm 149.
Alkuin 155.
Altlateinische Danielversion 46, 64.
Altslavische Danielversion 12.
Alypius 71, 145.
Amalarius 156.
Ambrosius 125 ff., 146.
Ammonius 54 f., 64.
Amphilochius 90.
Anastasius, Bibliothekar 158.
Anastasius, Mönch 153.
Andreas von Kreta 153.
Anselm von Laon 159, 175.
Antiochus von Mar Saba 153.
Antoninus von Florenz 168.
Antonius von Padua 161 f.
Aphrahat 94 ff., 146.
Apollinarius von Laodicea 15, 75, 86 f., 111, 118, 145.
Apostolische Konstitutionen 87.
Aquilas Danielversion 25 ff., 28.
Arabische Danielversion 4, 12, 72.
Armenische Danielversion 12, 100 f.
Asterius 92, 145.
Athanasius 67 ff., 73, 76, 109, 145, 179.
Äthiopische GL-Version 72.
Augustinus 130 ff., 146, 172, 179.
Avitus 148.

Barhebräus 40, 165 f.
Basilius 35, 88 ff., 145, 179.
Beda 149.
Bernhard von Clairvaux 160.
Berno von Reichenau 157.
Bibeln, deutsche 173 f.
Biel 169.
Bonaventura 163.
Brucioli 177.
Buhairische Danielversion 4, 56, 64.

Caedmon 149.
Cäsarius von Arles 129.
Cassianus 128, 146.
Catharinus 173.
Chrysostomus 80 ff., 145.
Claudianus 123.
Clemente, S., Fresko 145.
Clichtove 171.
Codex Alexandrinus 11 f., 71 f., 82, 145.
— Chisianus 4, 16, 26.
— Cryptoferratensis 11.
— Marchalianus 11, 152.
— Vaticanus 11, 71 f., 145.
— Vat. Regin. gr. 10 11 f.
Commendatio animae 135, 139.
Costanza, S., Mosaik 134.
Cyprian 44 f., 64.
Cyrillonas 97 ff., 146.
Cyrillus von Alexandria 70, 145.
— von Jerusalem 76 ff., 109, 145.

De mirabilibus s. Script. 149.
De symb. ad catech. 132.
Didaskalia 57, 64.
Didymus 69 f., 72, 79, 145.
Dietenberger 177.
Dionys, der Kartäuser 168 f.
Drakontius 147.
Dridoens 172 f.

Eimer 145.
Elfenbeingefäfs (Garthe) 145.
Elfenbeinkästchen von Brescia 134 f.
Elfenbeinpyxis von Minden 140.
Eliasapokalypse 57.
Ephräm der Syrer 94, 96 f., 146.
Epiphanius von Cypern 69, 78 f., 145.

Epiphanius, Diakon 154.
Erasmus 171 f.
Eucherius 128, 146.
Eudocia 93.
Eudoxius 86, 145.
Eulogius 152.
Eusebius von Cäsarea 15, 32, 50 f., 73 ff., 111, 114, 118, 145.
Eusebius von Vercelli 123 f., 146.
Eustathius von Saloniki 164.
Eustratius 152.
Evangeliar 140.
Eznik 103, 146.

Faustus 128 f., 146.
Fèvre, le, von Étaples 174.
Fulgentius von Ruspe 147 f.

Geiler von Kaisersberg 170 f.
Germanus von Paris 150.
—, Patriarch 164.
Gerson 167.
Glykas, Michael 164.
Goldgläser 134, 138, 140 f.
Gregor d. Gr. 148, 166.
— von Nazianz 90 ff., 145.
— von Nyssa 86, 92, 145.
— von Tours 150.

Herakleische S-Version 6, 40, 99 f.
Hexapla 26, 50, 66.
Hieronymus 4, 28, 42, 53 f., 74 f., 107 ff., 146, 155, 159 ff., 166, 168, 171, 173 ff., 178 f.
Hilarius von Poitiers 105 f., 146.
Hildebert 159.
Hippolyt 4, 6, 38 ff., 62.
Honorius von Autun 156.
Hraban Maurus 155 f.
Hugo von St. Cher 162.
— von St. Victor 160.

Irenäus 13, 28, 37 f., 64.
Isidor von Pelusium 71, 145.
— von Sevilla 148 f.
Itala 4, 11, 46.

Joachim von Fiore 161.
Joel, Chronograph 164.
Johannes Cyparissiotes 169 f.
Johannes von Damaskus 153 f.
Joseph, Hymnograph 157.
Josephus Flavius 11, 22 ff.
Juds Bibelübersetzung 177.
Justin 30, 36, 64.

Kalekas, Manuel 169.
Kantakuzenus, Joh. 170.
Karlstadt 175.
Katakombenbilder 59 ff., 63, 133 f., 138 f., 143.
Kerameus, Theophanes 163.
Klemens von Alexandria 47, 64, 72.
— von Rom 34 ff., 64.
Kölner Schale 139.

Lampen 139 f., 143.
Laodicea, Synode 179.
Laurentius Giustiniani 167.
Leo d. Gr. 122, 146.
Liturgische Verwendung von S 115, 132, 151, 160, 168, 171 f., 179.
— — von GL 11, 81 f., 93, 102, 113 f., 115 f., 150 f., 160, 171 f., 175, 179.
— — von BD 115, 160, 168, 171 f., 179.
Lucifer von Cagliari 122, 146.
Luther 175 ff., 180.

1 Mach. 2, 59 20.
3 Mach. 6, 6 20.
4 Mach. 16, 21 21.
Mantaguni 103 f., 146.
Markus Eugenikus 170.
— von Gaza 80, 145.
Maximus von Turin 127, 146.
Mesrop 101 ff., 146.
Methodius von Olympus 58 f., 64, 75, 111.
Midraschim 29.

Nerses Schnorhali 164 f.
Nicaenum II. 154.
Nicephorus Kallistus 170.
—, Patriarch 157 f.
Nicetas von Remesiana 114.
Nikolaus von Lyra 166, 175.
Novatian 41 f.

Ockam 166.
Origenes 6, 26 ff., 47 ff., 64, 66 f., 72 f., 75, 90, 105, 112 ff., 118, 180.
Original, aramäisches 29.
Orosius 129 f., 146.

Pacianus 129, 146.
Palamas 169.
Pantaleon, Diakon 164.
Paschasius Radbert 157.
Paul von Tella 152.
Paulinus von Nola 123, 146.
Petrus Abälard 160.
— Aureoli 166.

Petrus Comestor 161.
— Damiani 157.
Philastrius 125, 146.
Philipp, Einsiedler 158 f.
Philo 21 f.
Photius 158.
Pioniusakten 57 f., 64.
Plenarium 171.
Podgoritza, Schale 135, 139.
Polychronius 83 f., 94, 145 f.
Porphyrius 42, 75, 111, 116.
Priscillian 129, 146.
Proklus 93, 145.
Promptuarium 166.
Prosper, Afrikaner 132 f.
Prudentius 129, 146.
Psalterien 72.
P'schita 2, 6, 12, 16, 65, 94, 98 f., 146.
Pseudo-Athanasius 158.
Pseudo-Ignatius 87 f.
Pseudo-Josephus 20.
Pseudo-Klemens 58.

Richard von St. Victor 160 f.
Romanus 152.
Rufin 53, 113 ff., 146, 179.
Rupert von Deutz 159 f.

Sabina, S., Thüre 145.
Sahidische Danielversion 4, 11, 55, 64.
Sarkophagreliefs in Rom 134, 137 f., 140 ff.; Oberitalien 143 f.; Gallien 135 f., 139, 144; Spanien 136 f.; Afrika 139, 145.
Septuaginta-Daniel 4, 13, 16, 25, 33, 48, 52.
Severus von Antiochien 151.
Stephanus von Konstantinopel 157.
Sulpicius Severus 128, 146.
Symmachus' Danielversion 26 f.
Syrohexaplarische Danielversion 4, 16, 152.

Talmud, P'sach. 118a 11, 29.
— Sanh. 93a 11, 29.
Tertullian 43 f., 64.
Theodoret 84 ff., 145.
Theodot 92 f., 145.
Theodotions Danielversion 4, 9, 13, 16, 26 f., 48, 100, 117 ff., 172.
Theodulus von Saloniki 169.
Thomas Anglicus 166 f.
— von Aquino 163.
— von Gaeta 173.
Toletanum IV. 150.

Valence, Synode 156 f.
Verekundus 148.
Vigilius von Tapsus 124, 147.
Viktor von Vita 147.
Vives 172.

Walafried Strabo 150 f., 155, 175.
Walther von Speier 157.

Zeno von Verona 124 f.
Zonaras, Io. 164.
Zosimus, Papst 112, 146.

Von den „**Biblischen Studien**“ (gr. 8°) liegen bereits vor und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

I. Band, 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

— 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

— 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

III. Band, 1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

— 2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

— 3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.

— 4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

IV. Band, 1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) *M.* 2.40.

— 2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) *M.* 6.

— 4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. *I. Rohr.* (XVI u. 158 S.) *M.* 3.60.

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) *M.* 12.

V. Band, 1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168 S.) *M.* 4.

— 2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonischen Exil.** Von Dr. *Johann Nikel.* (XVI u. 228 S.) *M.* 5.40.

4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr. *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184 S.) *M.* 4.40.

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580 S.) *M.* 13.80.

VI. Band, 1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200 S.) *M.* 4.50.

— 3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr. theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184 S.)

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

220.08
B 478
39802
JULIUS, CASPAR
AUTHOR
Griechischen Danielzusätze
TITLE BS 6:3/4

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - COSA

39802